ભારતીય તર્કશાસ્ત્રપ્રવેશ

મૂળ લેખક :

પં. રઘુનાથ શાસ્ત્રી કોકજે



અનુવાદક :

દેસાઈ કુપદકુમાર શિવરાય

શ્રી સયાજી સાહિત્યમાળા પુષ્પ ૨૮૭મું

પ્રથમાવૃત્તિ
પ્રત ૧૦૦૦
કિંમત રૂા ૧-૧૨-૦
સં ૨૦૦૩ ઇ સ ૧૯૪૭

પ્રકાશક
અંબાલાલ વિઠ્ઠલભાઈ ઠક્કર
શ્રી લુહાણામિત્ર પ્રિં પ્રેસ,
રાવપુરા, વડોદરા

મુદ્રક
શ્રી લુહાણામિત્ર પ્રિં પ્રેસ,
અંબાલાલ વિઠ્ઠલભાઈ ઠક્કર
રાવપુરા, વડોદરા

નિવેદન

આપણા દેશી ભાષાના સાહિત્યની અભિવૃદ્ધિ કરવાના સદુદ્દેશથી પતિતપાવન હિ. શ્રીમંત સરકાર મહારાજા સાહેબ શ્રી સયાજીરાવ ગાયકવાડ ત્રીજા સેનાખાસખેલ, સમશેર બહાદુર, જી. સી. એસ. આઇ., જી. સી. આઇ. ઇ., એલએલ. ડી., એઓશ્રીએ કૃપાવંત થઈ ને બે લાખ રૂપિયાની જે રકમ અનામત મૂકેલી છે તેના વ્યાજમાંથી " શ્રી સયાજી સાહિત્યમાળા " રૂપે વિવિધ વિષયોને લગતા પુસ્તકો તૈયાર કરાવવામાં આવે છે.

તદનુસાર આ "ભારતીય તર્કશાસ્ત્રપ્રવેશ" એ નામનું પુસ્તક શ્રી. દેસાઇ દ્રુપદકુમાર શિવરાય એમની પાસે તયાર કરાવવામાં આવેલું તેને ઉક્ત માળામાં ૨૮૭મા પુષ્પરૂપે, આથી પ્રસિદ્ધ કરવામાં આવે છે.

ભાષાન્તર શાખા,
પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિર,
વડોદરા,
તા. ૧૪-૧૦-'૪૭

ચેા. જ. ત્રિપાઠી
ભાષાન્તર મદદનીશ

જયેા. મા. મહેતા
વિદ્યાધિકારી,
વડોદરા રાજ્ય.

ગ્રંથસંક્ષેપ અને તેનું સ્પષ્ટીકરણ

ઋ. સં.	ઋગ્વેદ સંહિતા
તાત્પ.	ન્યાયવાર્તિક તાત્પર્ય ટીકા
તૈ. આ.	તૈત્તિરીય આરણ્યક
તૈ. સં.	તૈત્તિરીય સંહિતા
ધ. સ્વ. નિ.	ધર્મ સ્વરુપ નિર્ણય
નીલ.	નીલકંઠી
ન્યા. કુ.	ન્યાય કુસુમાઞ્જલી
ન્યા. ભા.	ન્યાયભાષ્ય
ન્યા. મં.	ન્યાયમંજરી
ન્યા. વા.	ન્યાય વાર્તિક
ન્યા. સૂ.	ન્યાય સૂત્ર
ન્યા. સૂ. વૃ.	ન્યાય સૂત્ર વૃત્તિ
પૂ. મી.	પૂર્વ મીમાંસાસૂત્ર
મનુ.	મનુસ્મૃતિ
વા. સં.	વાજસનેયી સંહિતા
વિષ્ણુધ.	વિષ્ણુધર્મોત્તર મહાપુરાણ
શા. ભા.	શાબર ભાષ્ય
શ્લો. વા.	શ્લોક વાર્તિક
સિમુ.	સિદ્ધાન્ત મુક્તાવલી

આ સિવાય અનેક સંસ્કૃત, મરાઠી, અંગ્રેજી ગ્રંથોમાંના અવતરણો આ ગ્રંથમાં આપેલાં છે. તેમનાં સંપૂર્ણ નામો તે તે ઠેકાણે આપી દીધેલાં હોવાને લીધે અહીં તે ગ્રંથોની નામાવલી આપી નથી.



અનુક્રમણિકા

★

ભારતીય-તર્કશાસ્ત્ર-પ્રવેશ

પ્રકરણ ૧ લું   વિષય પ્રવેશ

મનુષ્ય માત્રનો સ્વભાવજ એવો છે કે જેટલા પ્રમાણમાં જે કોઇ વિષયનો પરિચય તેને વિશેષ હોય તેટલા પ્રમાણમાં તેનું મહત્વ તેને ઓછું લાગે. હવા, પાણી, એનો આપણા જીવનની સાથે કેટલો બધો ગાઢ સંબંધ છે ? પરંતુ એ વિષેની સંપૂર્ણ માહિતી આપણામાંના કેટલાને હોય છે ? ભાષાનો સંબંધ પણ મનુષ્યના નિત્યના વ્યવહારની સાથે આવાજ પ્રકારનો કંઇ ગાઢ છે. છતાં એ ભાષાની સતત ઉપાસના કરવી જોઇએ એવું કેટલાને લાગતું હશે ? ભાષાની ઉન્નતિ તરફ સામાન્ય મનુષ્યનું લક્ષ ખેંચાતુ જોવામાં આવતું નથી તેનું કારણ તેનું ખરૂ મહત્વ તેને બરોબર સમજાયલું હોતું નથી એજ હોઇ શકે !

ભાષા ઉપરાંત બીજી પણ એક અત્યંત મહત્વની વસ્તુ મનુષ્યના નિત્યના વ્યવહારની સાથે આવોજ અતિ નિકટનો સંબંધ ધરાવે છે. ભાષાને માટે કવિએ કદાચ કેવળ અતિશયોક્તિના અર્થમાં કહ્યું હોય "જાય ન ભાષા વિણુ એક પળ," પણ તે સર્વાંશે સત્ય નથી એ આપણે જાણીએ છીએ. છતાં એક એવી અદ્ભુત શક્તિ તો મનુષ્યની અંદર જરૂર સતત કામ કરી રહેલી છે જેને આ વર્ણન સર્વાંશે અને યથાર્થ રીતે લાગુ પાડી શકાય. અને તે શક્તિ તે " જ્ઞાન. " બોલ્યા વગરનો – ભાષા શિવાયનો – આખો

દિવસ કાઢવો હોય તો કાઢી શકાય, પરંતુ જ્ઞાન શિવાયની એક ક્ષણ પણ કાઢવી મુશ્કેલ છે. " મારૂં મન હું બિલકુલ જ્ઞાનરહિત કરીશ " એવું કહેવા છતાં તે પ્રમાણે સાધ્ય થવું લગભગ અશક્ય જેવું લાગે છે. શાસ્ત્રકારો કહે છે કે મહાપ્રયાસથી સમાધિનો અભ્યાસ કરી યોગનિષ્ઠોને વિચારશૂન્ય બનતાં આવડે છે, પણ એનો અર્થ એજ કે આ વાત માત્ર અપવાદરૂપે ખરી છે. સામાન્યતઃ તો જ્યાં સુધી મનુષ્યમાં જીવ હોય છે ત્યાં સુધી ક્ષણે ક્ષણે તેનામાં અનેકાનેક વિચારો ઘોળાયા જ કરેતા હોય છે. આમ આ વિચારની, કે જ્ઞાનની, પ્રક્રિયા નિત્યની હોવા છતાં તેની ચિકિત્સા કરનાર શાસ્ત્ર "તર્કશાસ્ત્ર"નો, વધારે તો શું પણ તેનો, અભ્યાસ કરવો આવશ્યક છે એ હકીકત તરફ પણ સામાન્ય મનુષ્યનું લક્ષ ખેંચાતું જોવામાં આવતું નથી. જ્ઞાનની, વિચારની, સાથેનો અતિપરિચય, એજ આવા પ્રકારની ઉપેક્ષાનું કારણ ન હોઈ શકે વારૂ ?

સામાન્ય જનતાએ આ પ્રમાણે વિચારના શાસ્ત્ર કિંવા જ્ઞાનના શાસ્ત્ર – તર્કશાસ્ત્ર – તરફ દુર્લક્ષ દાખવ્યું છે, એ ખરૂ, પરંતુ વિચારશીલ શાસ્ત્રજ્ઞોએ તેની ઉપેક્ષા કદી કરી નથી. કારણ દરેક શાસ્ત્રકારને તર્કશાસ્ત્રના અવલંબનની સૌથી પ્રથમ અને અત્યંત અપેક્ષા રહે છે. કોઇ પણ શાસ્ત્રને શાસ્ત્રની કક્ષામાં આવવાને માટે તેને લગતા જે જે વિષયો હોય તેનો ઊહાપોહ કરીને છેવટે તેને માટેના સત્ય સિદ્ધાંતોનું પ્રસ્થાપન કરવાનું હોય છે. ખોટી સમજનો નાશ કરી સત્ય સિદ્ધાંતનું પ્રતિપાદન કરવું એજ શાસ્ત્રનું ખરેખર કાર્ય હોય છે. પરંતુ મૂળમાંજ ખરૂ શું અને ખોટું શું, સત્યજ્ઞાનનાં સાધનો ક્યાં, મિથ્યાજ્ઞાન શેના વડે ઉત્પન્ન થાય છે, વિગેરે વિગેરે બાબતની જો બરોબર માહિતી ન હોય તો વિવિધ

શાખાપ્રશાખાઓનો વિસ્તાર થઈ શકેજ નહીં. સોનાના અલંકાર દેખાય છે તો ઉત્તમ, અને ટકે છે પણ ઘણા દિવસ સુધી; પરંતુ જે સોનામાંથી તે બનાવવાના હોય તેજ જો મૂળમાં હલકું હોય તો દરેક રીતે ફસાવા જેવું જ થાયને ? એટલે પહેલેથી જ ડાહ્યો માણસ સોનાની સારી પેઠે કસોટી કરીને જ લે છે. સારૂ અને નરસું સોનું ઓળખવાની કસોટી પાસે ન હોય તો પછી દાગીના ઘડાવવાનો ખટપટ વ્યર્થ જ કહેવાય. તેજ પ્રમાણે જ્ઞાનનું ખરા-ખોટાપણું દેખાડનાર તર્કશાસ્ત્ર જ્યાં સુધી આપણે જાણી લીધેલું ન હોય ત્યાં સુધી બીજાં બધાં શાસ્ત્રોનું અધ્યયન વ્યર્થ જ સમજવું અને આને લીધે જ તર્કશાસ્ત્રના ઉપયોગનું વર્ણન કરતાં " સર્વ વિદ્યા પર પ્રકાશ પાડનાર પ્રજ્વલિત દીપ સમાન, સર્વ કર્મોનો ઉપાય, સર્વ ધર્મોનું આશ્રયસ્થાન " એવી રીતનું તેનું વર્ણન કરેલું છે. (ન્યા. ભા. ૧. ૧. ૧.)

સત્યાસત્યની કસોટી કરી બતાવવી એ આ શાસ્ત્રનો ઉદ્દેશ છે. (ન્યા. ભા. ૧. ૧. ૧.) પરંતુ આવી ખાલી કસોટીનો શો ઉપયોગ ? તેના ઉપર બીજા પદાર્થો ઘસી જોવામાં આવે ત્યારે જ તેનો ખરો ઉપયોગ થઈ શકે. અને તેને લીધેજ કદાચ આપણે ત્યાં પહેલપહેલાં આ શાસ્ત્ર ઉપર સ્વતંત્ર ગ્રંથ રચાઇ શક્યો નહીં હોય અધ્યાત્મ વિદ્યા ઉપર આપણે ત્યાં પ્રાચીન કાળથી જ અનેક ગ્રંથો લખાયેલા છે; અને તેનું વર્ગીકરણ " દર્શન " એ નામથી કરવામા આવે છે. પ્રત્યેક દર્શનની અંદર જીવ – જગત્ – ઈશ્વર – એ બધાનું સ્વરૂપ દેખાડવામાં આવેલું હોય છે, અને તે દેખાડતી વખતે દરેક દર્શનકારે કોઇ ને કોઇ તર્કપદ્ધતિને તો અનુસરવું પડે જ છે. એટલે તે તે દર્શનકાર પોતાને 'માન્ય હોય એવી તર્કપદ્ધતિનું', કિંવા વિચારપદ્ધતિનું, કહો કે, તર્કશાસ્ત્રનું, જ વિવેચન કરતો

હોય છે. મતલબ કે, પ્રત્યેક ભારતીય દર્શનની અંદર આ શાસ્ત્ર ઉપર ઓછુંવત્તુ વિવેચન કરેલુ તો જોવામા આવે છે જ, છતા બધા દર્શનકારો બધા વિષયો ઉપર એક સરખો ભાર દેતા જોવામાં આવતા નથી. કોઈ શબ્દોનું વર્ગીકરણ કરી તેમનો અર્થ કેવો ઠરાવવો તેજ પ્રધાનપણે કહેતા હોય છે (વૈયાકરણ), જ્યારે બીજા વાક્યોના અર્થનો નિશ્ચય કેવી રીતે કરવો તે કહેતા હોય છે (પૂર્વમીમાંસકો) કેટલાક આત્માનુ સ્વરુપ પ્રતિપાદન કરતા હોય છે (વેદાન્તીઓ), જ્યારે બીજા કેટલાક વિશ્વની ઉત્પત્તિ તેમજ વિકાસના કોયડા ખુલ્ના કરી દેખાડતા હોય છે (સાંખ્યો). આ બધા દર્શનોની અંદર સત્ય જ્ઞાનના સાધનો (પ્રમાણો) ક્યાં એ પ્રશ્નનો પણ વિચાર કરવામા આવેલો તો હોય છે, પણ તે મુખ્ય-પણે નહીં પ્રમાણોનો (સત્યાસત્ય નિર્ણયના સાધનોનો) મુખ્યત્વે કરીને વિચાર કરનારું જે દર્શન તેજ ન્યાયદર્શન ' આને લઇને એ દર્શનને પ્રમાણશાસ્ત્ર પણ કહેવામા આવે છે શાસ્ત્ર, વિદ્યા, દર્શન, તન્ત્ર – આ બધા શબ્દો સંસ્કૃત ભાષાની અંદર લગભગ એકજ અર્થમાં વપરાય છે. એટલે આ દર્શન ન્યાયદર્શન, ન્યાયશાસ્ત્ર, ન્યાયવિદ્યા, તર્કશાસ્ત્ર, પ્રમાણશાસ્ત્ર, પ્રમાણવિદ્યા, ન્યાયતન્ત્ર, એવા એવાં અનેક નામોથી પ્રાચીન ગ્રંથોમા ઉલ્લેખાએલ જોવામા આવે છે.

વિચાર કરતી વખતે પણ નૈયાયિક બધાં જ્ઞાન સાધનોનો સર્વાંગીણ વિચાર એક ઠેકાણે એકત્રપણે જ કરે છે. અર્થાત્ ઇન્દ્રિયો થકી ઉત્પન્ન થનારું અને શબ્દ પ્રમાણથી સિદ્ધ થનાર જ્ઞાન પણ તેને પ્રમાણ વિચારના વિષયની અંદર લઈ લેવું પડે છે પાશ્ચાત્ય વર્ગીકરણ પદ્ધતિ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રણાલીનો વિચાર માનસશાસ્ત્ર (Psychology)ની અંદર કરવામા આવે છે, બીજાનો બીજાં શાસ્ત્રોની અંદર આને લઈને પાશ્ચાત્ય દૃષ્ટિકોણથી નીરખનારને આપણું ન્યાયશાસ્ત્રી અનેક વિષયોના ખીચડા સરખું લાગવાનો સંભવ રહે છે. પરંતુ ભારતવાસીઓની વર્ગીકરણ પદ્ધતિ યોગ્ય છે એ ઠરાવવાનું અત્રે અપ્રસ્તુત હોવાથી એ વિવેચનમા અત્રે બિલકુલ જ ન ઊતરવું ઠીક થશે. ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર સર્વપ્રકારના જ્ઞાનસાધનોનો *સમગ્રપણે વિચાર કરનાર શાસ્ત્ર હોવાથી કેવળ અનુમાન વિચારની સાથે જ સંકળાયેલા પાશ્ચાત્ય લોકોના Logicની સાથે તે એકરૂપ નથી એ દેખાડવા પુરતું જ આ વિવેચન કરેલું છે. આ શાસ્ત્રની અંદર સર્વ પ્રકારના "જ્ઞાન સાધનો", 'આત્મા, પુનર્જન્મ ઇત્યાદિ "પ્રમેયો" અને "વાદવિદ્યા" એ ત્રણે વિષયોનું મુખ્યત્વે વિવેચન કરવામા આવેલું છે એટલું વાચકોએ હાલ તુર્ત માટે ધ્યાન રાખવું બસ થશે.

હવે આ શાસ્ત્રના ઇતિહાસ તરફ આપણે સહેજ વળીશું.

---

* જુદા જુદાં જ્ઞાન પ્રકારોના સાધનોમાથી જુદાં જુદા જ્ઞાનો કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે, એવી રીતે ઉત્પન્ન થએલા જ્ઞાન પ્રકારોનો પરસ્પર સાથે સંબંધ કેવા પ્રકારનો હોય છે, તેમજ તેતે જ્ઞાન પ્રકારોનુ ખરાખોટાપણું કેવી રીતે ઓળખવામા આવે છે, એ ત્રણે પ્રશ્નોનો એક સામટો વિચાર કરવો એ અર્થના દ્યોતક તરીકે "સમગ્ર" શબ્દ વાપર્યો છે

આ શાસ્ત્ર ઉપરના ઉપલબ્ધ ગ્રથો પૈકી સર્વથી પ્રાચીન ગ્રંથ કોઇ હોય તો તે મહર્ષિ ગૌતમના "ન્યાયસૂત્રો" જ છે તેમ છતા તેઓ આ શાસ્ત્રના કઇ આદ્ય પ્રવર્તક નથી કારણ તેમના જ ગ્રથ ઉપરથી તેમની પૂર્વે કેટલા યે શતકો ઉપર આ શાસ્ત્ર પ્રચલિત હતુ તેમ દેખાઇ આવે છે એટલે આ શાસ્ત્રનો ઇતિહાસ આલેખવા માટે ગૌતમ પૂર્વેની આ શાસ્ત્રની સ્થિતિ વિચારમા લેવી આવશ્યક છે ગૌતમની પહેલાનો આ શાસ્ત્ર ઉપરનો એક પણ ગ્રથ આજે ઉપલબ્ધ ન હોવાને લીધે તે સમયમાના આ શાસ્ત્રનો ઇતિહાસ આપવો અશકય છે છતા તેની આછી કલ્પના ઉદ્ભવવાને સારૂ ઉપયોગી થઇ પડે તેવા તુટક સદિગ્ધ સબધો આજ પણ દેખાડી શકાય તેમ હોવાથી પ્રથમ તેનો જ વિચાર કરીશુ

છાન્દોગ્યોપનિષદ્ (૭–૧–૨)ની અદર "વાકો વાક્યમ્" એવુ એક શાસ્ત્રનુ નામ આપેલુ છે શ્રીમદ્ શકરાચાર્યે તેનો અર્થ "તર્કશાસ્ત્રમ્" એવો કરેલો છે પરતુ બીજે કોઇ ઠેકાણે આ શબ્દનો વિશેષ પ્રયોગ થયેલો જોવામા આવતો નથી તેને બદલે "આન્વીક્ષિકી" એ શબ્દનો પ્રયોગ પુષ્કળ પ્રમાણમા થએલો જોવામા આવે છે ન્યાયસૂત્ર ઉપરના વાત્સાયન કૃત ભાષ્યની અદર (૧–૧–૧) આ ન્યાયદર્શનને આન્વીક્ષિકી એવુ સ્પષ્ટપણે કહેવામા આવ્યુ છે "પ્રત્યક્ષ અને આગમ (વેદ) એ બેની સહાયથી જ્ઞાન થયા પછી એ જ્ઞાનની વિચક્ષણા કેવી રીતે કરવી એ બતલાવનારૂ શાસ્ત્ર તે જ આન્વીક્ષિકી' એવુ કહીને આન્વીક્ષિકી શબ્દની વ્યુત્પત્તિ પણ ત્યા આપી દેવામાં આવી છે કૌટિલ્ય કૃત અર્થશાસ્ત્રની અદર પણ આ જ અર્થમા આન્વીક્ષિકી શબ્દ વપરાયતો જોવામા આવે છે મતલબ કે, ગૌતમની પૂર્વે "વાકો

વાક્ય " કિંવા " આન્વીક્ષિકી " એ નામથી આ શાસ્ત્ર પ્રસિદ્ધ હતું એવું માનવાને હરકત નથી. પરંતુ આની પૂર્વે પણ આ શાસ્ત્રનું અસ્તિત્વ હતું એવું દર્શાવનારા પુરાવા પ્રત્યક્ષ વેદમાંથી જ મળી આવે છે. એટલે હવે વૈદિક કાળ મધ્યેના આ શાસ્ત્રના ઇતિહાસનું અવલોકન કરીશુ.

ભારતવર્ષમાં વિદ્યા અને યજ્ઞનો સંબંધ સુપ્રસિદ્ધ જ છે. જ્યોતિષ, ભૂમિતિ, સંગીત, ઇત્યાદિ વિષયક વિદ્યાનો વિકાસ યજ્ઞ સંસ્થામાંથી જ ઉદ્ભવેલો છે એવો મત હવે સર્વમાન્ય થવા લાગ્યો છે. પ્રસ્તુત તર્કશાસ્ત્રનું પણ મૂળ યજ્ઞસંસ્થામાંથી જ મળી આવે છે. યજ્ઞમાના ચાર ઋત્વિજો પૈકી મુખ્ય ઋત્વિજ – બ્રહ્માનું કાર્ય આ શાસ્ત્રના આધારને લઇને જ પ્રભાવવાળુ કરે એમ છે. યજ્ઞકર્મ સબધી યજ્ઞપ્રક્રિયામા અમુક કૃત્ય અમુક પ્રમાણે જ શા માટે કરવુ એવા પ્રકારના પ્રશ્નો ઘણા પ્રાચીનકાળમા પણ ઉપસ્થિત થતા હતા. પ્રેક્ષક, અગર પાસે બેસનાર મડળીમાના કોઈ, આવા પ્રશ્નો ઉપસ્થિત કરતા તો તેના ઉત્તર આપવાનું કામ બ્રહ્મા નામના ઋત્વિજ કરતા હતા. આવે વખતે તેમને સ્વાભાવિક રીતે જ તર્કશાસ્ત્રનુ અવલબન લેવું પડતું. તે વખતની સમાજની પરિસ્થિતિને અનુરૂપ જ તે વખતનું તર્કશાસ્ત્ર હોઇ શકે એ તદ્દન સ્પષ્ટ છે. આ દૃષ્ટિથી આજે જે " બ્રાહ્મણ " નામના ગ્રથો ઉપલબ્ધ થાય છે તેમનું નિરીક્ષણ કરવાથી તેની અંદર તે વખતના બ્રહ્મા નામના ઋત્વિજે કરેલા કોટિક્રમોનો સંગ્રહ જણાઈ આવશે. તે વખતના બ્રહ્માનો આ કોટિક્રમ – આજના વખતમાના તર્કશાસ્ત્રની સાથે સરખાવતાં – વિશેષ વિસ્તૃત પ્રકારના સ્વરૂપનો ન હોય એ તદ્દન સ્વાભાવિક છે. તો પણ તે વખતે પે બુદ્ધિના સમાધાનને અર્થે પ્રશ્ન અને ઉત્તર કરવામાં આવતા હતા

એ વિષે બે મત હોવાને કારણ નથી. તૈત્તિરીય સંહિતામાં આવાં શંકા સમાધાનો અનેક ઠેકાણે મળી આવે છે.

યજ્ઞ પ્રસંગે ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે જે ચર્ચા કિંવા વાદ-વિવાદ થતો હતો તે બે પ્રકારનો હતો. એકાદી ક્રિયા શા માટે કરવી, અગર શા માટે કરવી નહીં, એવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થતાં જે ચર્ચા થતી તે પહેલો પ્રકાર. આ પ્રકારની ચર્ચામાં વખતો વખત ઉપમા દૃષ્ટાન્તની જરૂર પડતી. આ ચર્ચામાંથી જ પાછળથી ન્યાયશાસ્ત્ર કિંવા તર્કશાસ્ત્રનો વિકાસ થએલો. પરંતુ જેમ જેમ વખત જતો ગયો તેમ તેમ આ ચર્ચામાં નિરનિરાળાં વલણ જણાવા લાગ્યાં. વેદ ગ્રંથમાં પરસ્પર વિરૂદ્ધ બે વિધાનો મળી આવે તો કયા વિધાન પ્રમાણે ચલાવવું એ મુશ્કેલ પ્રશ્ન ખડો થતો. કોઇ વખત અમુક ક્રિયા ગ્રંથોક્ત છે કે નહીં એવો પણ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થતો. ચર્ચાનો આ બીજો પ્રકાર. આ પ્રશ્ન પહેલા પ્રકારના પ્રશ્નથી જુદા પ્રકારનો છે એ વાચકોએ ખૂબ સારી રીતે ધ્યાનમાં રાખવા જેવું છે. એકાદા ગ્રંથને પ્રમાણ માન્યા પછી, તેનો અર્થ, અગર તેની અંદરનાં વાકયોની પરસ્પર સંગતિ સાધી, તે ગ્રંથનો અભિપ્રાય અમુક પ્રકારનો છે એવું દેખાડવામાં જ આ બીજા પ્રકારના પ્રશ્નનો સહજ જ ઉત્તર મળી શકે છે. આ બીજા પ્રકારનો પ્રશ્ન જ્યારે એકાદા ગ્રંથને માત્ર ગ્રંથ હોવાના કારણે જ પ્રમાણ તરીકે માનવામાં આવે છે ત્યારે જ ઉપસ્થિત થાય છે. આજે જેને "પૂર્વમીમાંસા"ના નામથી આપણે ઓળખીએ છીએ તે શાસ્ત્ર આ પ્રકારની પ્રશ્નપ્રણાલીમાંથી જ ઉદ્ભવવા પામ્યું છે. અને તેથી પૂર્વમીમાંસાની પ્રણાલી તર્કશાસ્ત્રીય પરંપરા પછીની જ છે એ સાબીત થાય છે. પૂર્વમીમાંસા જે પ્રકારનો કોટિક્રમ કરે છે તે પ્રકારનો કોટિક્રમ વેદ ગ્રંથોમાં વિશેષ ઠેકાણે મળી આવતો નથી.

પરંતુ ઉપર જણાવેલા પૈકી પહેલા પ્રકારનો – અર્થાત્ નૈયાયિકી પ્રકારનો – ક્રોટિક્રમ જ્યાં ત્યાં મળી આવે છે. આ ઉપરથી વેદકાળમાં વચન પ્રમાણથી અધિષ્ઠિત થએલો, પૂર્વમીમાંસામાં દેખાડેલો, શાબ્દિક વાદ, વધુ પ્રમાણમાં પ્રચલિત નહોતો એ જ સિદ્ધ થાય છે.

બ્રાહ્મણ ગ્રંથો પછી તૈત્તિરીય આરણ્યકમાં (૧–૨) પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન – આ બે પ્રમાણોનો ઉલ્લેખ જોવામાં આવે છે.

ઉપનિષદોમાં પણ ઠેકઠેકાણે જે વાદ પ્રસંગો વર્ણવેલા છે તે જોતાં તે કાળમાં તર્કશાસ્ત્રનું અસ્તિત્વ હોવું જોઇએ એવું લાગ્યા વગર રહેતું નથી. બલ્કે "વાકો વાક્યં" એ તે વખતમાં આ શાસ્ત્રનું નામ હોવા બદલનો ઉલ્લેખ પણ આપવામાં આવેલો છે.

તે પછી રામાયણ અને મહાભારતના ગ્રંથોમાં પણ જુદાં જુદાં પ્રમાણોનો તથા વાદોનો ઉલ્લેખ કરેલો જોવામાં આવે છે. તેમાં "હેતુવિદ્યા"એ આ શાસ્ત્રના વાચક શબ્દ તરીકે મુખ્યત્વે વપરાયલો જોવામાં આવે છે.

મનુસ્મૃતિમાં (૧૨–૧૧૦–૧૧૧) ધર્મગ્રંથોની પરિષદોનું વર્ણન આપવામાં આવેલું છે, અને તેમાં "હૈતુક" અગર "તર્કી" એવો શબ્દ વાપરવામાં આવેલો છે, તે આ શાસ્ત્રોની અંદર જે પ્રવીણ હોય તેવાઓને માટે જ વાપરવામાં આવેલો છે.

આ શિવાય કૌટિલીય અર્થશાસ્ત્રની અંદર "આન્વીક્ષિકી" એ નામથી આ શાસ્ત્રનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે.

ચરક સંહિતામાં પણ આ વિષય ઉપર લગભગ એક આખો અધ્યાય રોકવામાં આવેલો છે. (જુઓ વિમાનસ્થાન, અધ્યાય ૮ મો). પરંતુ તેના કાળનો હજી સુધી ચોકકસ નિર્ણય થયો નથી.

આમ કેટલેક ઠેકાણે આ શાસ્ત્રનું આવા પ્રકારનું ગૌરવ જોવા મળે છે, ત્યારે કેટલેક ઠેકાણે આ શાસ્ત્રની નિંદા પણ કરેલી જોવામા આવે છે. " ગૌતમે રચેલા ન્યાયશાસ્ત્રનુ અધ્યયન કરનારને શૃગાલયોનિ પ્રાપ્ત થાય છે " (ગધર્વતંત્ર); " હેતુ શાસ્ત્રનો આશ્રય લઇને જે કોઇ શ્રુતિ સ્મૃતિનુ અપમાન કરતો હોય તેનો બહિષ્કાર કરવો. " (મનુ ૨–૧૧) એવા પણ ઉલ્લેખો મળી આવે છે આ રીતે પ્રાચીન વાઙ્મયમા આ શાસ્ત્રનું અસ્તિત્વ દેખાડનારા અનેક, અને આવા પ્રકારના વિવિધ, ઉલ્લેખો કરવામાં આવેલા છે.

ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનુ અસ્તિત્વ દેખાડનારા આવા પ્રચ્છન્ન પુરાવા આ પ્રમાણે ઘણા પ્રાચીન કાળથી છે એમ બતાવવામા આવે તો પણ તેને લીધે ગૌતમના ન્યાયસૂત્રોનુ મહત્વ કઈ ઓછું આંકી શકાય એમ નથી. કારણ ગૌતમના પહેલાનો હોય એવો આ શાસ્ત્રને લગતો એક પણ વિસ્તૃત ગ્રથ આજે મળી આવતો નથી એટલે જો ન્યાયશાસ્ત્રનો ઇતિહાસ જ આલેખવામા આવે તો એ ગૌતમના ન્યાયસૂત્રોથી જ શરૂ કરવો જોઇએ માત્ર ભારતીય વિદ્વાનોનુ ઇતિહાસ લેખન પરત્વેનું દુર્લક્ષ નજરમા રાખી વાચકોએ આ વિષયમા બહુ મોટી આશા રાખવી નહીં એવુ પ્રથમથી જ સૂચન કરવુ જરૂરનુ લાગે છે. અનેક પાશ્ચાત્ય તેમ જ પૌરસ્ત્ય ગ્રથકારોએ આ વિષયની અદર વિશેષ પરિશ્રમ કરવાથી પણ કઈ યશ મળી શકે એમ નથી એવી ભવિષ્યવાણી ભાખેલી જ છે. એટલે આ પ્રવેશ સરખા પ્રાથમિક પુસ્તકમા કેટલાક ગ્રથોના તેમ જ ગ્રથકારોના નામોલ્લેખ શિવાય વિશેષ વર્ણન કરવામા ન આવે તો વાચક વર્ગ ક્ષમા કરશે એવી આશા રાખવામા આવે છે

" ન્યાયસૂત્રો " નામના ગ્રથના કર્તા અનેક નામોથી પ્રસિદ્ધ

છે. ગૌતમ, ગોતમ, અક્ષપાદ, અક્ષચરણ—એવાં અનેક નામોથી આ વ્યક્તિનો ઉલ્લેખ કરાય છે. એણે રચેલાં ન્યાયસૂત્રોનો સમય ચોક્કસપણે નિર્ણીત થઇ શકતો નથી

આ સૂત્રો ઉપર વાત્સાયનનું વિસ્તૃત ભાષ્ય છે. મૂળ સૂત્રોમાના વિષયનો આ ભાષ્યમા ઘણી સારી રીતે સ્ફોટ કરેલો જોવામા આવે છે. આનો સમય ઈ. સ. પછીના ૪ થા સૈકાનો માનવામાં આવેલો છે. મૂળ સૂત્રો પછીના લગભગ ૭૦૦ વર્ષના ગાળાની અંદર આ શાસ્ત્રની ઉપર કોઇ પણ ગ્રંથ લખાયાનો વિદ્વાનોને પત્તો લાગેલો દેખાતો નથી. વૃત્તિ-ટીકા, વાર્તિક

આ ભાષ્ય પછી ઉદ્દ્યોતકારનું વાર્તિક (ન્યાયવાર્તિક) રચાયુ ઉદ્દ્યોતકારે મૂળ સૂત્રો અને વાત્સાયનનુ ભાષ્ય એ બન્નેનો યોગ્ય પરામર્શ કરી ન્યાયશાસ્ત્રીય વિવેચનમા ઘણો સુદર ઉમેરો કરેલો છે. આમ કરવાનુ થોડું ઘણુ કારણ બૌદ્ધ અને જૈન ગ્રંથકારોએ ન્યાયદર્શન ઉપર કરેલા આક્ષેપોજ હોય એમ લાગે છે. એ આક્ષેપોનું નિરસન કરવા પુરતું જ મુખ્યતઃ આ વાર્તિક લખાયલું લાગે છે. એનો કાળ ઇ. સ ૬૩૫ નો ઠરાવવામા આવેલો છે

ઉદ્દ્યોતકાર પછી બે સૈકા પછી (ઇ. સ ૮૪૧) વાચસ્પતિ-મિશ્ર થયા. એમણે ન્યાયવાર્તિક ઉપર " તાત્પર્ય ટીકા " નામની ઘણી ઊંચા પ્રકારની ટીકા લખેલી છે આ વાચસ્પતિમિશ્રે સર્વ દર્શન ઉપર ગ્રથ લખેલા હોવાથી તેમને " ષડ્દર્શન વ્યાખ્યાતા " (છયે દર્શનો ઉપરના વ્યાખ્યાનકાર)ના બહુ માનપૂર્વકના નામથી સંબોધવામાં આવે છે. એમણે જ " ન્યાયસૂચી નિબન્ધ " નામનો ગ્રંથ લખી મૂળ સૂત્રોના શુદ્ધ પાઠ અને તેના અવાંતર પ્રકરણો

સ્પષ્ટ કરી દેખાડયાં છે. આ ગ્રન્થની છેવટે " કુનિબન્ધરૂપી કાદવમાં ફસાઇ ગએલાં ન્યાયસૂત્રો મેં બહાર કાઢયા છે " એવું એમણે સ્વત જ કહેલું છે. આ ઉપરથી ન્યાયદર્શનની ખરી પરપરાનો તે વખતે કેવો લોપ થઇ ગયો હતો તે સહેજે જણાઇ આવે છે.

આ પછી ઈ. સ. ૯૪૦ ના અરસામાં જયન્ત ભટ્ટે મૂળ સૂત્રો ઉપર " ન્યાયમંજરી " નામની ટીકા લખી. આ ટીકા એવા તો વિસ્તૃત અને સ પૂર્ણ સ્વરૂપમા લખાયલી છે કે જો કે ગ્રંથકારે સ્વતઃ એને " વૃત્તિ " એવું નામ આપ્યુ હોત તો પણ તેનું મહત્વ અને વિસ્તાર લક્ષમા લેતાં તેને ભાષ્ય એવું નામ આપવુ જ વ્યાજબી થઈ પડત. જયન્ત ભટ્ટે આ ગ્ર થની અંદર માત્ર તે વખત સુધીના ન્યાયદર્શન ઉપરના ગ્રંથકારોના મતોનો જ નહીં, પરંતુ વેદાન્ત, સાંખ્ય, જૈન, બૌદ્ધ, મીમાંસા, આદિ ઇતર શાસ્ત્રોની અ દરના મતમતાતરોનો પણ ભરપૂર ઊહાપોહ કરેલો છે. વળી, આવા અનેક કિલષ્ટ વિષયો ઉપર ચર્ચા કરનારો ગ્રંથ સાહિત્યની દષ્ટિથી વિનોદપૂર્ણ અને મનોરંજક શૈલીમા લખાયલો હોવાથી દુધમાં સાકર મળ્યા જેવું થયું છે. જો કોઈ વાચકે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની વિસ્તૃત, રહસ્યમય અને સ્પષ્ટ હકીકત એકજ ગ્રથમા જોવી હોય તેણે આ ગ્ર થ અવશ્ય જોવો જોઇએ.

જયન્ત ભટ્ટ પછી સુમારે સો વર્ષ પછી ઉદયનાચાર્ય ઉદય પામ્યા. એમણે વાચસ્પતિમિશ્રની તાત્પર્ય ટીકા ઉપર પોતાની વિસ્તૃત ટીકા લખેલી છે; અને તે ઉપરાંત એમનો એ ઉપરનો સ્વતંત્ર ગ્ર થ પણ પ્રસિદ્ધ થએલો છે. " ન્યાયકુસુમાજલી " અને " બૌદ્ધધિક્કાર " નામના એમના બન્ને ગ્રથો આજે પણ

વિદ્વાનોમાં એક વિદ્વત્તાના દ્યોતકરૂપ મનાય છે. બૌદ્ધતત્ત્વજ્ઞોએ વૈદિક માર્ગ ઉપર કરેલા આક્ષેપોનું ખંડન કરી પુનઃ વૈદિક માર્ગની સ્થાપના થાય એ ઉદ્દેશથી જ આ ગ્રંથ એમણે લખ્યો હતો. એટલે વિદ્વત્તાની સાથેસાથ એમના ગ્રંથ લેખનમાં દેશકાલ – ઔચિત્ય પણ સાચવવામાં આવતું હતું એમ જણાય છે. બૌદ્ધમતાનુયાયીઓ સાથે કઠોર તેમજ તર્કકર્કશ વાગ્યુદ્ધો કરવામાં પણ તેઓ કુશળ હતા; અને તેને લઈને જ બૌદ્ધોનું જોર કમી થઈ તેમના સમયમાં વૈદિક માર્ગની પુનઃ સ્થાપનાનાં મંડાણ મંડાવા માંડયાં હતાં. ઉદયનને પોતાના આ પરાક્રમ ઉપર કેટલો બધો વિશ્વાસ બેસી ગયો હતો તે દર્શાવતી એક આખ્યાયિકા પણ તે સમયથી પ્રચલિત થએલી સાંભળવામાં આવે છે. કહેવાય છે કે ઉદયન એક વખત પુરીમાંના જગન્નાથજીના દેવળ પાસે દેવદર્શનાર્થે ગયા હતા. પરંતુ તેજ વખતે તે મંદિરનાં દ્વાર અડકાવાયલાં જોઈ તરત જ તેમણે જગન્નાથને ઉદ્દેશીને સ્પષ્ટપણે કહેવા માંડયું કે "હે જગન્નાથ ! તું આજ મદોન્મત્ત થઈ મારી અવજ્ઞા કરી રહ્યો છું. પરંતુ લક્ષમાં રાખજે કે જ્યારે ફરીથી બૌદ્ધોનો હલ્લો તારા પર આવશે ત્યારે તારું જીવન ફરી મારા હાથમાં જ મુકાવાનું છે." *

આ આખ્યાયિકા ખરી હોવા ખોટી, તેની સાથે આપણે લેવા દેવા નથી, પરંતુ આ ઉપરથી નિરીશ્વરવાદના ખંડનને અર્થે ઉદયનાચાર્યે કરેલા પ્રયત્નો કેટલા નક્કર હતા તે જણાઈ આવ્યા સિવાય રહે તેમ નથી. ઉદયને માત્ર ખંડન જ કર્યું છે એમ પણ નથી, કારણ ખંડનની સાથે સાથે એકેશ્વરવાદની સ્થાપના પણ

---

* ऐश्वर्य मदमत्तोऽसि मामवज्ञाय वर्तसे ।
संप्राप्ते तु पुनर्बौद्धे मदधीना तव स्थितिः ॥

તેમણે કરેલી છે. બહુધા એનાજ પરિણામને લઇને શૈવ, વૈષ્ણવ, ઈત્યાદિ એકદેવતાપ્રધાન પથોને પ્રોત્સાહન મળ્યુ લાગે છે. બગાળમધ્યેના ચૈતન્ય – સપ્રદાયના સસ્થાપક ઉત્તમ પ્રકારના નૈયાયિક હતા એ પ્રસિદ્ધજ છે. હિંદુઓના ધાર્મિક ઇતિહાસની અંદર પાછળથી જે એકેશ્વર મતનો પ્રભાવ પુષ્કળ પ્રમાણમા દેખાવા લાગ્યો તેનુ શ્રેય મોટે ભાગે ઉદયનના આ પ્રમાણુના તર્કકર્કશ સગ્રામને જ આપવુ જોઇએ. અસ્તુ.

ઉદયન પછી વર્ધમાનોપાધ્યાય, ભાસર્વજ્ઞ, રુચિદત્તમિત્ર, વલ્લભાચાર્ય, ઈત્યાદિ ઓછાવત્તા મહત્વના ગ્રથકારો થઈ ગયા પણ ન્યાયશાસ્ત્રના ઇતિહાસમા તેઓએ વિશેષ ક્રાન્તિકારક ઘટના ઘડેલી ન હોવાથી તેઓની વિગતવાર જત્રી આપી અત્રે જગ્યા રોકવાનુ કઈ કારણ નથી

ઇસ્વીસનના ૧૨ મા સૈકાની છેવટ છેવટમા જ માત્ર ન્યાયશાસ્ત્રીય ગ્રથ રચનાની પદ્ધતિમા કઈક ક્રાન્તિ દેખાવા લાગી આ ક્રાન્તિમદિરનો પાયો ગગેશોપાધ્યાયે નાખ્યો એમ કહેવામાં હરકત નથી ગગેશોપાધ્યાય, અગર ગગેશ, મિથિનામા આવેલા દરભગા શહેરથી ૧૨ માઈલ ઉપર આવેલા એક ગામડામા જન્મ્યા હતા તેમણે "તત્ત્વચિતામણિ" નામનો ગ્રથ લખીને ન્યાયશાસ્ત્રીય ગ્રથોને જુદા જ પ્રકારનુ વળણ આપ્યુ. મૂળ ન્યાયસૂત્રોની અદર એકદર ત્રણ [પ્રમાણ–પ્રમેય–અને વાદ] વિષયો હોવાનું પ્રથમ કહેવામા આવેલુ છે આ પૈકી પહેલા "પ્રમાણ"ના વિષય ઉપર જ આ "તત્ત્વ ચિતામણિ"ની રચના કરેલી છે નૈયાયિકો ચાર પ્રમાણોને માને છે આ ચારે પ્રમાણો પર એકેક ખડ, એ પ્રમાણે "તત્ત્વ ચિતામણી" ગ્રથના ચાર ખડ કરવામા આવેલા છે —પ્રત્યક્ષ ખડ, અનુમાન ખડ, ઉપમાન ખડ અને શબ્દ ખડ આ

ચાર ખંડોમાં યથાર્થ જ્ઞાન કર્યું અને તેનાં સાધનો કયાં એ વિષયનો વિચાર પ્રધાનપણે કરવામાં આવેલો છે. મૂળ સૂત્રોમાં આપવામાં આવેલા આત્મા, પુનર્જન્મ, તત્ત્વજ્ઞાન, મોક્ષ, આદિ અધ્યાત્મ વિષયોને લગતાં પ્રમેયોના વિચારને, તેમજ વાદવિદ્યામાંના બીજા કેટલાક નિયમોને, ગંગેશે પોતાના ગ્રંથમાં ખાસ વધારે સ્થાન આપ્યું નથી. ગંગેશના આ પ્રયત્નને લીધે ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનું સુસ્પષ્ટ અને અનોખું રૂપ દૃષ્ટિપથમાં આવવા લાગ્યું. આજ સુધી સૂત્રો અને તે ઉપરનાં ભાષ્યોની અંદર તર્કશાસ્ત્રીય વિષયોનું વિવેચન કરવામાં આવતું, પરંતુ તેની સાથે સાથે તેની અંદર બીજા – આત્મા, પુનર્જન્મ, ઇત્યાદિ – વિષયોનું પણ વિવેચન હોવાને લીધે કેવળ પ્રમાણવિચાર કે તર્કશાસ્ત્ર સુસ્પષ્ટ અને જુદું દેખાઇ આવતું ન હતું. ગંગેશે પ્રમાણવિચાર અને પ્રમેયવિચાર બન્નેનું જુદાપણું સ્પષ્ટપણે દેખાડીને ભારતીય તર્કશાસ્ત્રને એક પ્રકારનું ઉજ્જવળ સ્વરૂપ પ્રાપ્ત કરાવી આપ્યું છે એમાં શંકા નથી. ઇ. સ. ના ૧૫ મા સૈકાના મધ્યકાળ પર્યંત આ ગ્રંથનું વર્ચસ્વ મિથિલાના સર્વ પંડિતવર્ગો ઉપર જામી ગયું હતું મિથિલાના પંડિતો આવા સર્વશ્રેષ્ઠ ગ્રંથને મિથિલાની હદની બહાર પણ જવા દેવાને રાજી ન હતા. પરંતુ એક વાસુદેવ સાર્વભૌમે પુષ્કળ કષ્ટ અને ત્રાસ વેઠીને પણ તે ગ્રંથને બંગાળ પ્રાન્તના નવદ્વીપ નામના વિભાગની અંદર લાવીને બંગાળ પ્રાન્તની અંદર તેનો પ્રચાર કરવાનું શરૂ કર્યું. તેને માટે નવદ્વીપમાં તેમણે એક વિદ્યાપીઠ સ્થાપી અને તેની અંદર આજ ગ્રંથનું અધ્યાપન શરૂ કર્યું. આ વાસુદેવના બે પ્રખ્યાત શિષ્યો થયા. એક રઘુનાથ તાર્કિક – શિરોમણિ; બીજા, બંગાળી વૈષ્ણવ સંપ્રદાયના સંસ્થાપક ભગવાન ચૈતન્ય મહાપ્રભુ.

મિથિલાની માફક બંગાળમાં પણ આ ગ્રંથ વિદ્વન્માન્ય થયો તે પછી મદ્રાસ, મહારાષ્ટ્ર અને કાશ્મીર વિગેરે જેવા જુદા જુદા પ્રાન્તોમાં પણ તેનો પ્રચાર થયો. છેલ્લા પાંચસો વર્ષની અંદર લખાયેલા સંસ્કૃત શાસ્ત્રીયગ્રંથો જોઈશું તો તેવા પ્રત્યેક ગ્રંથ ઉપર આ ગ્રંથની અસર પડેલી જણાઈ આવ્યા વગર રહેશે નહીં અને તેને લઈને જ આ ગ્રંથ ઉપર ટીકા, ઉપટીકા, આદિ પુષ્કળ સાહિત્ય બહાર પડેલું છે. મૂળગ્રંથ સુમારે ૩૦૦ પાનાનો જ છે, જ્યારે તેના પરની ટીકાઓ, ઉપટીકાઓ આદિ ગ્રંથોના પાના એકંદરે દસ લાખ કરતાં પણ વધારે થાય એમ છે એવું એક આધુનિક વિદ્વાનનું કહેવું છે. આ ગ્રંથની અંદર પ્રત્યેક વિધાન અત્યંત તોળી તોળીને લખાયલી ભાષામાં કરવામાં આવેલું છે. પ્રત્યેક કલ્પનાને શક્ય તેટલી ઝીણવટથી છણવામાં આવેલી છે.

ગંગેશનો તત્ત્વચિંતામણિ નામનો ગ્રંથ ન્યાયશાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં પણ ક્રાન્તિપ્રવર્તક થયો. તે ગ્રંથના પ્રભાવ આગળ પ્રાચીન સૂત્રભાષ્યોનું તેજ ફિક્કુ પડવા લાગ્યું. તેનું અધ્યયન – અધ્યાપન લગભગ બંધ જેવું જ થઈ ગયું, તે એટલે સુધી કે જેમ જેમ વખત જતો ગયો તેમ તેમ ગંગેશની પ્રથા પ્રમાણે કરાયલા વિવેચનને અને ગ્રંથને નવ્યન્યાય (નવું ન્યાયશાસ્ત્ર) એવું નામ અપાવા લાગ્યું, અને પ્રાચીન સૂત્રભાષ્યાત્મક ગ્રંથોને પ્રાચીનન્યાય (જુનું ન્યાયશાસ્ત્ર) એવું નામ લોકોની અંદર રૂઢ થઈ પ્રસિદ્ધ થવા લાગ્યું. નવ્યન્યાય અને પ્રાચીનન્યાય એ બન્નેના ઝઘડાની અંદર નવ્યન્યાય જ પ્રભાવવાળો ઠરતો ગયો, અને પ્રાચીનન્યાય (સૂત્રભાષ્યોનું અધ્યયન – અધ્યાપન) તદ્દન જ પાછળ પડી ગયો. નૈયાયિકોની અંદર દાર્શનિક વિષયો પરત્વે જે ઉદાસીનતા જોવામાં આવે છે તે આ ગ્રંથની અસરનું જ પરિણામ. ગંગેશે કરેલી ક્રાન્તિનું આ એક દુષ્પરિણામ આવ્યું !

ગંગેશોપાધ્યાય પછી નવ્યન્યાયની અંદર જો કોઇપણ વિશેષ પ્રભાવશાળી વ્યક્તિ થઇ હોય તો તે રઘુનાથ તાર્કિક શિરોમણિ જ છે. નવદ્વીપની વિદ્યાપીઠમાં વાસુદેવ સાર્વભૌમ પાસે જ એમણે મૂળ અભ્યાસ કર્યો હતો, અને ત્યારપછી મિથિલાની વિદ્યાપીઠમાં જઇ ત્યાંના વૃદ્ધ નૈયાયિક પક્ષધર મિશ્રનો પરાભવ કરીને તેમણે પોતાની બુદ્ધિનું વર્ચસ્વ સ્થાપ્યું હતું. એ પછી ન્યાયવિદ્યાના વર્ચસ્વને માટે લોકો મિથિલા કરતાં બંગાળ તરફ જ દૃષ્ટિ દોડાવવા લાગ્યા. રઘુનાથ પોતે એક આંખે કાણા હતા, એટલે અન્ય પ્રાન્તાભિમાની લોકોએ "બંગ દેશનું કમભાગ્ય છે કે ત્યાં એક કાણો બધાનો શિરોમણિ થઇ બેઠો છે" એવી વક્રોક્તિ તેમને તથા બંગાળ પ્રાન્તને ઉદ્દેશીને ઉપહાસાર્થે પ્રચલિત કરેલી છે.

રઘુનાથે ગંગેશના તત્ત્વચિંતામણિમાંના ૪ ખંડો પૈકી ફક્ત અનુમાન અને શબ્દ એ બે જ ખંડો ઉપર પોતાની ટીકા લખેલી છે. આ ટીકાનું સંપૂર્ણ નામ "તત્ત્વચિંતામણિ દીધિતિ" હોવા છતાં વ્યવહારમાં તેને માત્ર "દીધિતિ" અગર "શિરોમણિ", એવા જ નામથી ઓળખવામાં આવે છે. આ ટીકામાં માત્ર પરંપરાગત સ્તોત્રોનો ઉતારો જ કરવામાં નથી આવેલો, પરંતુ તત્ત્વદૃષ્ટિએ પરંપરાની જ્યાં ચૂક જણાઇ હોય ત્યાં નવા મતને આમળ કરવામાં આવ્યો છે. "યુક્તિ વગરના માત્ર એકલા પ્રવાદ ઉપર જ શ્રદ્ધા રાખવી યોગ્ય નથી." (निर्युक्तिकस्तु प्रवादो न श्रद्धेयः) એવું એક મહત્ત્વપૂર્ણ વાક્ય આ ગ્રંથની અંદર પહેલ વહેલું જ જોવામાં આવે છે. ઉદયનાચાર્યના ગ્રંથ ઉપર પણ એમણે ટીકા લખેલી છે. એ સિવાય વૈશેષિકોના પદાર્થ વિભાગની આમૂલાગ્ર પુનર્ઘટના કરનારો "પદાર્થ ખંડન" નામનો એક સ્વતંત્ર ગ્રંથ પણ તેમણે જ લખેલો છે. ન્યાયશાસ્ત્રના ઇતિહાસની અંદર રઘુનાથ

તાર્કિક શિરોમણિનું નામ વિશેષ પ્રકારે ચમકતું લાગે છે, કારણ નવવિચારનું નિર્માણ આ ગ્રંથકારની સાથોસાથ જ નષ્ટ થયું એવું કહેવાને હરકત નથી. આ ગ્રંથકાર ઇ. સ. ૧૫૦૦ ના અરસામાં થયા.

રઘુનાથ પછી તેમના ગ્રંથ ઉપર ટીકા લેખન શરૂ થયું. તેમાં મથુરાનાથ (ઇ. સ. ૧૫૭૦), જગદીશ (ઇ. સ. ૧૬૨૫), અને ગદાધર (ઇ. સ. ૧૬૫૦) એ ત્રણની મુખ્યપણે ગણના થાય છે.

મથુરાનાથે ચિંતામણિના ચારે ખંડો ઉપર તેમજ તેના ઉપરની દીધિતિ ઉપર પણ સ્વતંત્ર ટીકા લખેલી છે. જગદીશ અને ગદાધરે અનુમાન ખંડની દીધિતિ ઉપર જ ટીકા લખેલી છે. ગદાધરે ચિંતામણિના શબ્દ ખંડ ઉપર પણ ટીકા લખેલી છે, જો કે તે સામાન્ય રીતે શીખવા શીખવવામાં આવતી નથી આ બધી ટીકાઓમાં શબ્દોનો આડંબર અને શાબ્દિક ક્રમની જ રેલંછેલ જોવામાં આવે છે એ સમયના વિદ્વાનોને નવીન પદાર્થના સંશોધન કરતાં તેના પ્રસ્થાપન અંગે ચોક્કસ અને તોળેલા શબ્દોનું જ મહત્ત્વ વિશેષ લાગતું હતું. આ પ્રથાનો વિકાસ ગદાધરે જ કર્યો: ગદાધર પછી ન્યાયદર્શનનો વિકાસ બીલકુલ થયો જ નહીં એવું કહેવાને કંઇ હરકત નથી. ગદાધરે પંડિતોની અભિરુચિને જે વલણ આપ્યું તેને લીધે મૂળ ચિંતામણિ, અગર શિરોમણિનું અધ્યયન બંધ થતું ચાલ્યું. આજ ભારતીય પંડિત વર્ગની અંદર તત્ત્વ-ચિંતામણિ ઉપરની ટીકાનો અભ્યાસ જ પ્રચલિત હોય, મૂળ તત્ત્વચિંતામણિનો જેણે સંપૂર્ણ અભ્યાસ કર્યો હોય એવો એક પણ પંડિત જડી આવનો મુશ્કેલ છે, અને તેજ પ્રમાણે આ ક્રાન્તિકારક મૂળ ગ્રંથનું આજ સુધી ઇતર ભાષામાં ભાષાંતર

ચએલું પણ મળી આવતું નથી. આ બધી દુરવસ્થાનું મૂળ જગદીશ-ગદાધરે પોતાના શાબ્દિક આડંબરના મમત્વને લીધેજ રોપ્યું એવું કહ્યા વગર રહી શકાય તેમ નથી. ગદાધરે ટીકાગ્રંથ ઉપરાંત સ્વતંત્ર વાદગ્રંથો પણ લખેલા છે. એમણે બધા મળી ૬૪ ગ્રંથો લખેલા કહેવાય છે. તેમાંના કેટલાક આજ ઉપલબ્ધ નથી. ન્યાયશાસ્ત્ર ઉપરના સુપ્રસિદ્ધ ગ્રંથકારોની નામાવલીનો ગદાધરની સાથે જ અંત આવ્યો એમ કહેવામાં અતિશયોક્તિ નથી.

ગદાધર પછી આ શાસ્ત્રની અંદર ખાસ પ્રસિદ્ધિને પામેલો હોય તેવો કોઇ ગ્રંથકાર મળી આવતો નથી. માત્ર બેજ ગ્રંથકારોનો કંઇક ઉલ્લેખ કરવા જેવો છે:—

વિશ્વનાથ ન્યાયપંચાનન (ઇ. સ. ૧૬૩૪) અને અન્નંભટ્ટ (ઇ. સ. ૧૬૨૩).

વિશ્વનાથ ન્યાયપંચાનને " ભાષા પરિચ્છેદ " લખીને તેના ઉપર " સિદ્ધાન્ત મુક્તાવલી " નામની ટીકા પણ પોતેજ લખેલી છે. અન્નંભટ્ટે " તર્કસંગ્રહ " નામનો પ્રાથમિક ગ્રંથ લખી તેના ઉપર " દીપિકા " નામની ટીકા પોતેજ લખેલી છે.

ન્યાયશાસ્ત્રીય ગ્રંથોનો આછોપાતળો ઇતિહાસ અત્યાર સુધીમાં કહેવાઇ ગયો. પરંતુ તે કંઇ ન્યાયશાસ્ત્રનો ઇતિહાસ ન કહેવાય. પ્રત્યક્ષ ન્યાયશાસ્ત્રના વિષયોનો તેમજ તેની કલ્પનાઓનો વિકાસ કેવી રીતે થયો તેનો ઇતિહાસ વર્ણવવામાં આવે તોજ ન્યાયશાસ્ત્રનો ઇતિહાસ બરાબર આપ્યો કહી શકાય. પરંતુ વિદ્વાનોએ આ દિશામાં હજી સુધી વધુ પ્રયત્નો કરેલા નથી. એટલે આપણે પણ અત્રે તેનો ઇતિહાસ આપી શકીએ એમ નથી.

છતાં ઉપર પ્રમાણે ન્યાયશાસ્ત્રીય ગ્રંથોનો થોડો ઘણો ઇતિહાસ જોયા જાણ્યા પછી હવે આપણે ન્યાયશાસ્ત્રની અંદરના મુખ્ય મુખ્ય વિષયો તરફ વળીશું તો હરકત નથી. ન્યાયશાસ્ત્રમાં, અગર ન્યાયદર્શનમાં મુખ્ય ત્રણ વિષયો હોવાનું પહેલાં કહેવાઇ ગયું છે. તેના આંતરભાગો પાડતાં એકંદરે ૧૬ વિષયો થાય છેઃ—

(૧) પ્રમાણ (સત્યજ્ઞાનનાં સાધનો), (૨) પ્રમેય (વિચારણીય વસ્તુ), (૩) સંશય, (૪) પ્રયોજન, (૫) દષ્ટાન્ત, (૬) સિદ્ધાન્ત, (૭) અવયવ, (૮) તર્ક, (૯) નિર્ણય, (૧૦) વાદ, (૧૧) જલ્પ, (૧૨) વિતંડા, (૧૩) હેત્વાભાસ, (૧૪) છલ, (૧૫) જાતિ, અને (૧૬) નિગ્રહસ્થાન

આ વિષયો પૈકી બીજા, એટલે પ્રમેય નામના, વર્ગની અંદર આત્મા, પુનર્જન્મ, ઇત્યાદિ અધ્યાત્મશાસ્ત્રીય વિષયોનું વિવેચન કરવામાં આવેલું હોય છે. પ્રસ્તુત ગ્રંથની અંદર વિસ્તાર ભયને સીધે તેનો સમાવેશ કરેલો નથી; અને નૈયાયિકોનું તર્કશાસ્ત્ર જ માત્ર અત્રે વાચક સમક્ષ રજુ કરવાનું હોઇને એ વિષયોની જરૂર પણ નથી. એટલે મૂળ ન્યાયશાસ્ત્રના વિષયોમાંથી એક છોડી દેવાથી એકંદરે જે ૧૫ વિષયો રહ્યા તેનું જ આ ગ્રંથમાં વિવેચન કરવાનું છે. આ ૧૫ વિષયોને પણ બે વિભાગમાં વહેંચી શકાય એમ છેઃ— પ્રમાણવિભાગ, અને વાદવિદ્યાવિભાગ. પહેલા વિભાગમાં પ્રમાણ વિષયનો વિચાર કરવામાં આવશે. કારણ તેમાં જ્ઞાનની સત્યાસત્યતા કેવી રીતે ઠરાવવી એટલો જ વિષય આવે છે. બાકી રહેલા, એટલે કે સંશય પછીના, સર્વ વિષયો વાદવિદ્યાના વિભાગમાં વહેંચી શકાય એમ છે. એ વિભાગમાં ચર્ચા કરતી વખતે તે કેવા ક્રમથી કરવી, તેની અંદરના દોષ કેવી રીતે ખુલ્લા કરી દેખાડવા, પોતે

તેનાથી કેવી રીતે મુક્ત રહેવું, વિગેરે વિગેરે વિષયો સંબંધી કહેવામાં આવે છે. એટલે એ બધાને બીજા વિભાગમાં મૂકી શકાય એવા છે. પ્રમાણ વિષયનું નિરુપણ આ પછીનાં ૨ થી ૮ પ્રકરણોની અંદર કરવામાં આવેલું છે; બાકીના બીજા વિભાગના વિષયોનું નિરુપણ ૯ થી ૧૪ પ્રકરણોની, અંદર કરવામાં આવેલું છે. આ બે વર્ગો પૈકી પહેલા વિભાગનો વિચાર પ્રથમ કરવો જોઇએ, એ સ્પષ્ટ છે, એટલે પ્રમાણ વિષયનો, સત્યજ્ઞાનનાં સાધનો કયાં, એ વિષયનો, આપણે પ્રથમ વિચાર કરીશું.

પરંતુ એ મુખ્ય વિષયનું પ્રતિપાદન કરતા પહેલા સદર પ્રતિપાદન જે પદ્ધતિથી કરવાનું છે તેના સંબંધમાં ચાર શબ્દો કહેવા જરૂરના છે. મૅક્સ મુલર, મૅકડોનેલ, દાસગુપ્તા, રાધાકૃષ્ણન્, વિગેરે પાશ્ચાત્ય અને પૌરસ્ત્ય આધુનિક પંડિતોએ આ દર્શન ઉપર ઠીક ઠીક લખાણ કરેલું છે, અને તે અનેક દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનું પણ છે. પરંતુ તે લખવામાં તેઓએ મુખ્યપણે ઐતિહાસિક પદ્ધતિનું જ અવલંબન કરેલું છે. એટલે કે, ન્યાય દર્શનમાના ઉપલબ્ધ એટલાં બધા ગ્રંથો તેમજ ગ્રંથકારોને નજર સમક્ષ રાખી તેઓ આ શાસ્ત્રનું વિવેચન કરે છે. આને લીધે ન્યાયદર્શનના ગ્રંથોની તથા વિષયોની એક લાંબી યાદી આપણા ધ્યાનમાં ઘણી સરળતાથી રહી જાય છે એ વાત ખરી. વળી, આવા લેખકો ન્યાયદર્શનના એકાદા ગ્રંથ ઉપર જ પોતાનું સમગ્ર લક્ષ રોકી ન રાખતાં બધા ગ્રંથોનું પ્રદર્શન વાચક સમક્ષ રજુ કરે છે, એટલે વાચકને નવા નવા ગ્રંથો જોવા, જાણવા, મળે છે અને તેથી તેને કંટાળો આવતો નથી, એ વાત પણ ખરી. પરંતુ આ પદ્ધતિ બધાને સરખી રીતે ઉપયોગી થઇ પડે તેવી નથી. જેમને ન્યાયશાસ્ત્રોનો સામાન્ય પરિચય પહેલાં થયો હોય એવા વિદ્વાનોને જ આ પદ્-

તેથી લાભ થાય છે. કારણ તેથી તેમના જ્ઞાનનો વિસ્તાર થાય છે- સ્પષ્ટતા વધતી નથી. આનાથી ઊલટું, જુના ગ્રંથકારો કેવળ સ્પષ્ટતા વધારવામાં જ ધન્યતા માનતા હોવાને લીધે ઐતિહાસિક વિકાસ-પરંપરા આવા લેખકોની કલ્પનામાં પણ હોતી નથી. આ પુસ્તકની અંદરના આગળના વિવેચનમાં આ પૈકી કોઇ પણ એક જ પદ્ધતિનો સંપૂર્ણશઃ અંગીકાર કરેલો નથી. પરંતુ વિષયના પ્રતિપાદન ઉપર જ મુખ્ય લક્ષ કેન્દ્રિત કરીને તેને ઉપયુક્ત હોય તેટલો જ ઇતિહાસ સાથે સાથે આપી દેવામાં આવેલો છે. ન્યાય-દર્શનરૂપી મંદિરની અંદરની વિદ્યમાન વિવિધ મૂર્તિઓની ઓળખાણ વાચકોને કેવી રીતે થાય તે તરફ જ પ્રસ્તુત ગ્રંથ લખવામાં ખાસ કરીને લક્ષ રાખવામાં આવ્યું છે. એટલે જ્યાં તે તે મૂર્તિઓનો વિશિષ્ટ આકાર તેને કેવી રીતે પ્રાપ્ત થયો એટલું કહેવાથી તેનું સ્વરૂપ વિશેષ ખ્યાલમાં આવવાને મદદરૂપ થઇ પડે એવું લાગ્યું ત્યાંજ ઐતિહાસિક વિવેચન કરેલું છે.

બીજી પણ એક રુઢિ તરફ દુર્લક્ષ કરીને આ પુસ્તકમાંનું આગળનુ વિવેચન કરવામાં આવેલું છે. એ રુઢિ તે તુલનાત્મક વિવેચનની રુઢિ છે. તુલના કરવાની બન્ને વસ્તુઓની પહેલેથી માહીતિ મળી ગઈ હોય ત્યાર પછી જ તેની તુલના મનમાં થાય એ એક સામાન્ય ક્રમ છે. પરંતુ વાચકોને પૌરસ્ત્ય અગર પાશ્ચાત્ય એ પૈકી કોઇ પણ તર્કશાસ્ત્રની માહીતિ અગાઉથી ન હોય અને પહેલેથી જ આપણે તુલનાત્મક વિવેચનની ઝડીઓ વરસાવવા માંડીએ તો એકે બાજુની તેને પૂરેપૂરી માહીતિ મળે નહીં એવું થાય. મરાઠી અગર બીજી દેશી ભાષામાં તર્કશાસ્ત્ર ઉપર જે જે આધુનિક વિદ્વાનોએ તુલનાત્મક વિવેચનો કરેલાં છે તેઓએ આ મહત્ત્વના મુદ્દા તરફ દુર્લક્ષ કરેલું હોવાથી તેમનું કાર્ય થવું જોઇએ તેટલું સફળ

થયું નથી એ સ્પષ્ટ છે. એટલે તેનો તે જ દોષ આપણે પણ વહોરી લેવા વખત ન આવે તેને માટે આગળના વિવેચનમાં તુલનાત્મક દૃષ્ટિનો જ્યાં ને ત્યાં સ્વીકાર ન કરતાં એક જ બાજુ બને તેટલી સ્પષ્ટતાથી વાચક સમક્ષ રજુ કરવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવેલો છે. જ્યાં તુલના કરવી તદ્દન આવશ્યક જ જણાઇ એવે એક બે ઠેકાણે પૌરસ્ત્ય તર્કશાસ્ત્રની પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્રની સાથે તુલના કરેલી છે. અને ત્યાંજ આ મુદ્દાનું સમર્થન પણ વાચકો આગળ કરેલું છે.

સંસ્કૃત ભાષાની અંદર ન્યાયદર્શન ઉપર પ્રાથમિક ગ્રંથો ઘણા સારા પ્રમાણમાં છે. પરંતુ વિદ્યમાન વાચકો સમક્ષ તે પૈકી કોઇ પણ એક ગ્રંથનું ભાષાંતર રજુ કરીને કામ ચલાવી લેવા જેવું નથી, કારણ એ બધા ગ્રંથો ગુરુની પાસેથી અધ્યયન કરનારાઓ માટે લખાયલા છે, તેમજ વળી આજના સર્વસામાન્ય વાચકવર્ગને જેટલું અને જેવા પ્રકારનું વિવેચન કરવાથી તેને ન્યાયશાસ્ત્ર તરફની ગડ બેસે તેવું છે તેટલું અને તેવા પ્રકારનું વિવેચન ઉપર જણાવ્યા પૈકીના એક પણ ગ્રંથની અંદર કરવામાં આવેલું નથી. એટલે જુના કોઇ પણ ગ્રંથનું ભાષાંતર કરવાની ભાંજગડમાં ન પડતાં, તે સર્વ ગ્રંથો લક્ષમાં લઇને, પરંતુ તદ્દન નવીન પદ્ધતિથી આગળનું વિવેચન વાચકો સમક્ષ સાદર કરેલું છે. પ્રસ્તુત ગ્રંથનું રચનાતંત્ર આ પ્રમાણે કંઇક જટિલ હશે તો પણ વાચકોને ન સમજાય તેવુ ન થાય તેવી રીતનું તેને પ્રતિપાદન કરવા માટે શક્ય તેટલી કાળજી લીધેલી છે.

ન્યાયશાસ્ત્રનું મહત્વ, ઇતિહાસ અને આ ગ્રંથની અંદર સ્વીકારેલી પ્રતિપાદન પદ્ધતિ એના સંબંધમાં અત્યાર સુધીનું

વિવેચન થયુ તે ઉપરથી આ શાસ્ત્રની અંદર મુખ્યત્વે જ્ઞાનના ખરાખોટાપણા અને વાદપદ્ધતિને લગતું વિવેચન હોય છે એ વાત સામાન્ય રીતે સમજાઇ જાય તેમ છે. તે પૈકી જ્ઞાનના ખરાખોટાપણા વિષે વિવેચન કરતા પહેલાં જ્ઞાન એટલે શુ તે સમજી લેવું આવશ્યક હોઇ પ્રથમ જ્ઞાનનું વિશેષ સ્વરુપ અને તેના પ્રકાર એજ વિષય તરફ આપણે હવે પગલા માંડીશું.



પ્રકરણ ૨ જું

જ્ઞાન અને તેના પ્રકાર

જ્ઞાન એટલે શું એ શાસ્ત્રીય અગર સૈદ્ધાન્તિક રીતે વર્ણવવું, કહેવું, મુશ્કેલ છે પ્રત્યેકને તે પ્રક્રિયા સુપરિચિત છે જ. છતાં જો કોઇ એકાદ મનુષ્ય એવું કહેતો આવે કે જ્ઞાન એટલે શું તે અમને ખબર નથી, તો તેવાને જ્ઞાન પદાર્થ લક્ષણો વડે સમજાવી શકાય તેમ નથી. અંધને જે પ્રમાણે પ્રકાશ એટલે શુ એ સમજાવવું અશક્ય છે, તે જ પ્રમાણે આનું છે. પરતુ દૃષ્ટાન્ત આને સમજવા માટે ઊલટું લેવા જેવુ છે. દેખતા મનુષ્યને જે પ્રમાણે પ્રકાશ એટલે શું તે સમજાવી આપવું પડતું નથી, તે જ પ્રમાણે વ્યવહારમાં વિચરતા મનુષ્યને જ્ઞાન એટલે શું તે સમજાવી આપવાનુ કારણ રહેતું નથી. જ્ઞાન શિવાય જીવનનો કોઇ પણ વ્યવહાર બનવો સભવિત નથી. “ માતા શિવાય આખો જન્મારો નીકળી શકે, પણ ભાષા શિવાય એક પળ પણ ન જાય ” એવુ એક કવીએ કહેલું છે. પરંતુ ભાષા સિવાય આપણે કેટલીયે વખત રહી શકીએ છીએ એ અનુભવ સિદ્ધ હોઇ આ કવીનું કહેવું વસ્તુસ્થિતિથી વેગળું લાગે છે. બાકી એને બદલે જો એમ કહેવામાં આવે કે જ્ઞાન શિવાય એક ક્ષણ માત્ર પણ જતી નથી તો એ વાત તો ખરી છે. ઊંઘમાં પણ કાઇ ને કાંઇ વિચાર ચાલ્યા જ કરે છે. ગાઢ નિંદ્રા અને સમાધિ એ જ આના કદાચિત્ અપવાદ

ગણાવી શકાય. પરંતુ તે શિવાયના સર્વ સમય દરમ્યાન જ્ઞાનની સાથે આપણો અત્યંત નિકટનો અને નિત્યનો સંબંધ રહેતો હોવાને લીધે જ્ઞાન એટલે શું એવી શંકા કે પ્રશ્ન જ ઉદ્ભવતો નથી, ઉદ્ભવવો શકયે નથી. પણ એ 'જ્ઞાનનાં વિશેષ સ્વરુપ કયાં કયાં, એના પ્રકાર કેટલા, એનાં કારણો કયાં કયાં, ખરું અને ખોટું જ્ઞાન શી રીતે ઓળખી શકાય — વિગેરે વિગેરે પ્રશ્નોના ઉત્તરો આપણા પ્રત્યેકથી આપી શકાય તેમ હોતા નથી. કારણ નિત્ય પરિચિત જ્ઞાનનો આપણે આટલો સ્પષ્ટ અને ઝીણવટ ભર્યો વિચાર કદી કરતા હોતા નથી.

જ્ઞાન પ્રત્યેકને ઠરેખરી થયા જ કરે છે." કેટલાંક ખરાં હોય છે, કેટલાંક અનુભવને અન્તે ખોટાં ઠરે છે. ચિત્રોના કોઈ પ્રદર્શનમાં એકાદ શાક વેચનારનું હૂબહૂ ચિત્ર જોઈ આપણે છેતરાઈ જઈએ છીએ એ સામાન્ય અનુભવની વાત છે. તેજ પ્રમાણે નિરનિરાળાં અંદાજ અને અનુમાનો પણ આપણે છેતરાઈને જ કર્યો કરીએ છીએ. એટલે તેવું ન થવાને માટે જ્ઞાનની યોગ્ય પરીક્ષા કરતાં આવડવી જોઈએ. પરંતુ જ્ઞાનના જેટલા પ્રકાર જુદા તેટલા તેની પરીક્ષા કરી જોવાના પણ પ્રકાર જુદાજ. એટલે પહેલાં આપણે જ્ઞાનના પ્રકાર લક્ષમાં લઈએ.

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનથી જ આપણો સર્વ વ્યવહાર ચાલે તેવુ બનતું નથી. બધી-જ વાત પ્રત્યક્ષ જોઇને કહેવાની હોય તો તે શકયે નથી આગગાડીના પાટા ઉપર આપણે ચાલતા હોઇએ તે વખતે પ્રત્યક્ષ ગાડી આપણી પાસે આવશે ત્યારે જ આપણે પાટો છોડી દઇશુ એવુ કહે ચાલે નહીં એવે વખતે આઘેથી ગાડી દેખાવાની સાથેજ થોડાજ વખતમા તે પાસે આવી પહોચશે એવુ જાણી લઇને આપણે પાટા ઉપર ચાલવુ છોડી દઇ બાજુ ઉપર ચઇ જઇએ છીએ. ઘડીયાળમા બાર વાગ્યા કે સૂર્ય આકાશમા મધ્યભાગમા આવ્યો હોવાનુ આપણે પ્રત્યક્ષ ન જોવા છતા જાણીએ છીએ એનેજ અદાજ, (અનુમાન) કહેવામા આવે છે એનું શાસ્ત્રીય નામ "અનુમિતિ" છે આ બીજા પ્રકારના જ્ઞાનમા વસ્તુ પ્રત્યક્ષ દેખાતી ન હોવા છતા તેનો એકાદ કોણુ (ખુણો) દેખાય છે આ શિવાય, પ્રત્યક્ષ વસ્તુ કિવા તેનો કોણુ પણ ન જોયા છતા કેટલીક વાતો આપણને સમજાય છે. "શિવાજીએ હિંદુપદ પાદશાહી સ્થાપી," "જાપાને ચીન પર સ્વારી કરી," "બિહારમા ભુકપ થયો," "જર્મનોએ ફ્રાન્સને પાદાક્રાન્ત કર્યુ," વિગેરે વિગેરે વાતો અને હકીકતો પ્રત્યક્ષ જોવાથી કે અનુમાનથી સમજાતી નથી, પરતુ જુદા જુદા લેખ, વર્તમાનપત્રો ઉપરથી જ સમજાય છે. આમ આ પ્રકારનુ જ્ઞાન શબ્દ સાભળીને અગર વાચીને થતુ હોવાથી એને "શબ્દ" એવુ નામ આપવામા આવે છે આ ઉપરાત "ઉપમતિ" નામનુ પણ એક જ્ઞાન છે તેનુ વિવેચન આગળના છઠ્ઠા પ્રકરણમા કરવામા આવશે ઉપર પ્રમાણે એક દૃષ્ટિથી વિચાર કરી જોતા જ્ઞાનના ચાર પ્રકાર ગણાવી શકાય એમ છે

વળી જુદી દૃષ્ટિએ વિચાર કરી જોઇશુ તો સર્વ જ્ઞાનના બે પ્રકાર પણ પાડી શકાશે-(૧) "સંશયાત્મક," અને (૨)

" નિશ્ચયાત્મક ". એક જ વસ્તુ બદલ એક જ સમયે જ્યારે બે વિરૂદ્ધ પ્રકારની કલ્પના રજુ થાય છે ત્યારે તેને " સશય " કહે છે દા ત " આ થાભલો કે મનુષ્ય ? " એ વાકયથી વ્યક્ત થતુ જ્ઞાન લ્યો એક જ વસ્તુ થાભલો હોઇ મનુષ્ય હોવો સભવી શકે નહીં છતા તેવે વખતે આવી વિરૂદ્ધ વસ્તુની કલ્પના ઊભી થાય છે તેનું જ નામ સશય. જે જ્ઞાનની અદર આવી બે પરસ્પર વિરૂદ્ધ કલ્પના હોતી નથી તેને " નિશ્ચય " કહેવામા આવે છે દા ત. " આ ઝાડ છે " એ વાકયથી વ્યક્ત થનારૂ જ્ઞાન આવા નિશ્ચયાત્મક' જ્ઞાનના પણ બે ભેદ જોવામા આવે છે એક, સ્વાભાવિક નિશ્ચયાત્મક, અને બીજો મુદ્દામ 'માની લીધેલુ, અગર ધારી લીધેલુ, નિશ્ચયાત્મક ઉદાહરણ તરીકે " શિવાજીએ અફઝુલખાનને વિશ્વાસઘાત કરી માર્યો એવુ સ્વીકારીએ " એ વિધાનથી વ્યક્ત થતુ જ્ઞાન લ્યો એ વિધાન કરનારનો ખરેખરો મત ' શિવાજીએ વિશ્વાસઘાત કર્યો નથી " એવો જ હોય છે તો પણ " શિવાજીએ વિશ્વાસ ઘાત કર્યો છે " એવુ માની લેવાને તે તૈયાર હોય છે આવા પ્રકારના મુદ્દામ વિરૂદ્ધ માની લીધેલા જ્ઞાનને ' આહાર્ય' જ્ઞાન " પારિભાષિક ભાષામા કહેવામા આવે છે સ્વાભાવિક નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાનને પારિભાષિક ભાષામા ' અનાહાર્ય' જ્ઞાન " કહેવામા આવે છે

આ સિવાય બીજી રીતથી પણ નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાનના ભેદ પાડી શકાય છે–" સ્મૃતિ " અને " અનુભવ " એક વખત અનુભવેલી વાત બીજી વખત યાદ આવે છે તેને " સ્મૃતિ " કહેવામા આવે છે એનાથી ઊલટુ નવીન જ જે જ્ઞાન થાય છે તો " અનુભવ " કહેવામા આવે છે પ્રથમ, જ્ઞાનના • પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, ઉપમિતિ અને શાબ્દ એવા જે ચાર પ્રકાર કહેવામા આવ્યા

છે તે બધાનો " અનુભવ "માં સમાવેશ થઇ શકે છે. એ અનુભવ પૈકી પહેલા પ્રકારના જ્ઞાનને "પ્રત્યક્ષ," અને બાકીનાને "પરોક્ષ" એવા વિભાગોમાં પણ સમાવી શકાય એમ છે. જે વિષયનું જ્ઞાન થવાનું છે તેની સાથે ઇંદ્રિયોનો સીધો સંબંધ બંધાઇ જે જ્ઞાન ઉદ્‌ભવે છે તેને " પ્રત્યક્ષ " (કિંવા અપરોક્ષ) કહે છે. તેનાથી ઊલટું અનુમાનથી કિંવા સાંભળેલી માહીતિ ઉપરથી જે જ્ઞાન થાય છે તેને " પરોક્ષ " (અગર અપ્રત્યક્ષ) કહે છે.

ઉપર જણાવેલા જ્ઞાનોના પ્રત્યેક પ્રકારના અનેક વિભાગો પડી શકે એમ છે. પરંતુ તે બધું વિવેચન આગળ ઉપર તે તે જ્ઞાન પ્રકારના વર્ણન વખતે કરવામાં આવશે.

ન્યાય દર્શનમાં, અગર તર્કશાસ્ત્રની અંદર, આ સર્વે જ્ઞાનોનો વિચાર કરેલો હોઇને તે બધામાં સત્યજ્ઞાન અને મિથ્યાજ્ઞાનનો નિર્ણય કેવી રીતે કરવો તે પણ દેખાડેલું છે. અર્થાત્ આ દૃષ્ટિથી સર્વ જ્ઞાનોના ભેદ સત્યજ્ઞાન અને મિથ્યા અગર ખોટું જ્ઞાન એવા બે મુખ્ય ભેદ કરવામાં આવેલા છે. "સત્ય " શબ્દનો પર્યાય " યથાર્થ ", " પ્રમાણ " છે; " જ્ઞાન " શબ્દનો પર્યાય " બુદ્ધિ ", "પ્રમાણ" છે એટલે સત્યજ્ઞાનને માટે " યથાર્થજ્ઞાન, " " યથાર્થબુદ્ધિ ", " પ્રમાણ" એ પૈકી કોઇ પણ શબ્દ વાપરી શકાય છે. " એ " યથાર્થજ્ઞાન " જે વિશેષ કારણને લઇને ઉત્પન્ન થાય છે તેને " પ્રમાણ " કહેવામાં આવે છે.

નૈયાયિકોના મત પ્રમાણે "પ્રમાણ"ના પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, ઉપમિતિ અને શાબ્દ એવા ચાર પ્રકાર છે. આ પછીનાં છ પ્રકરણોમાં આ વિષયના આજ પ્રકારના ક્રમ પ્રમાણે વિવેચન કરવાનું છે, એટલે અહીં તે વિષે વધારે લખવાનું કારણ નથી.

તથાપી સર્વસામાન્ય જ્ઞાનનુ સ્વરુપ વધારે સ્પષ્ટ થવાને માટે કઇક વધારે ઝીણવટથી વિવેચન કરવુ આવશ્યક છે

જ્ઞાનનુ સ્વરુપ વધારે સ્પષ્ટપણે સમજવા માટે પ્રથમ તે શેનાથી ભિન્ન છે એનેા વિચાર કરવેા પડશે

જ્ઞાન આપણે શબ્દથી વ્યક્ત કરીએ છીએ પેાતાનુ જ્ઞાન વ્યક્ત કરવાને શબ્દ શિવાય બીજુ કશુ સ્વતત્ર સાધન નથી એટલે જ્ઞાન અને શબ્દ એ બેનુ હમેશા સાહચર્ય જ જોવામા આવે છે અને તેને લઇને જ્ઞાન અને શબ્દ એકજ છે એવુ ઘણી વખત આપણને લાગે છે ભૂમિતિનેા સિદ્ધાત બિલકુલ જ સમજ્યા વગર માત્ર મેાઢેથી કડકડાટ બેાલી જઇને કેટલીક વખત વિદ્યાર્થી પેાતે તે સિદ્ધાત સમજ્યેા છે એવેા જે દેખાવ કરી શકે છે, તે આ કારણને લઇને જ મતલબ કે, જ્ઞાન શબ્દથી વ્યક્ત થતું હોવા છતા તે શબ્દરુપી નથી શબ્દથી (વાકયથી) તે ભિન્ન છે

જે વસ્તુનુ જ્ઞાન થાય છે તેને " વિષય " કહેવામા આવે છે આ " વિષય "થી પણ જ્ઞાન ભિન્ન છે વિષય બહિર્મુખ હેાય છે પણ તેનુ જ્ઞાન અતર્મુખ હેાય છે આ ઉપરથી જ્ઞાન " શબ્દ " અને " વિષય " બન્નેથી ભિન્ન છે એ સમજી શકાશે

વિષય જાણવામા આવે છે એટલે તેને જ " પ્રમેય " (પ્રમાનેા વિષય) કહેવામા આવે છે જ્ઞાન જ્યાં ઉત્પન્ન થાય છે તેને " જ્ઞાતા " કિવા " પ્રમાતા " કહેવામા આવે છે " મે ઘેાડેા જોયેા " અગર ' મને ઘેાડાનુ જ્ઞાન થયુ ' એવુ આપણે કહીએ છીએ " હુ ઘેાડાનુ જ્ઞાન છુ " એવુ કહેતા નથી આ ઉપરથી જેને જ્ઞાન થાય છે તે " હુ " જ્ઞાનથી નિરાળેા છે એ

સ્પષ્ટ છે એ રીતે જ્ઞાન જ્ઞાતાથી ભિન્ન હોવાનું જણાઈ આવશે. તેવીજ રીતે " પ્રમા " અગર " પ્રમિતિ " ઉત્પન્ન થવાને માટે " પ્રમેય " (વિષય), " પ્રમાણ " (સત્ય જ્ઞાનનું સાધન), અને " પ્રમાતા " (જ્ઞાતા) એ ત્રણેનું સાહચર્ય હોવું જોઇએ એ પણ સમજી શકાશે.

જ્ઞાન શેનાથી ભિન્ન છે, તેમજ ને ઉત્પન્ન થવાને માટે શેની શેની આવશ્યકતા છે એ જોયું. હવે સાક્ષાત જ્ઞાન તરફ વળીએ.

ઘોડો જોયા પછી " મેં ઘોડો જોયો " એવું કહીને આપણે આપણને થએલા જ્ઞાનનો પરિચય અન્યને કરાવીએ છીએ. પણ પ્રત્યક્ષ આપણને જ્યારે જ્ઞાન થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાનનું સ્વરુપ " આ ઘોડો છે " એવી રીતનું થાય છે. એ અનુભવનું આપણે હવે થોડું પૃથક્કરણ કરીશું.

આ અનુભવની અંદર ઘોડો એ વ્યક્તિનો વિષયરુપે સમાવેશ થાય છે એ સ્પષ્ટ છે. તેની સાથે સાથે સૂક્ષ્મ વિચાર કરીશું તો જણાશે કે ઘોડાનું ઘોડાપણું–એટલે કે ઘોડામાં રહેલું અશ્વત્વ–પણ તેજ વખતે આપણને પ્રત્યક્ષ થાય છે. અર્થાત્, ઘોડો એ વ્યક્તિ અને તેના ઉપર રહેલું અશ્વત્વ એવી બે વસ્તુઓનું એ અનુભવમા આપણને દર્શન થાય છે બે વસ્તુ દેખાતી હોવા છતાં તેનું જ્ઞાન એકજ થાય છે તેનું કારણ તેમાં મુખ્યત્વે કરીને બહિર્વસ્તુ એકજ દેખાય છે તે હશે. વ્યાકરણમાં જે ઉદ્દેશ્ય–વિધેય–ની કલ્પના આવે છે તે આ ઠેકાણે વાચકોએ યાદ લાવવી જરુરની છે. જે પ્રમાણે વાક્યમાં કેવળ ઉદ્દેશ્ય, કિંવા કેવળ વિધેય, હોઇ શકતો નથી, પરંતુ કોઇ પણ ઉદ્દેશ્ય બાબત કોઇ પણ વિધાન કરેલું હોય છે, તેજ પ્રમાણે જ્ઞાનનું પણ સમજવું. કેવળ એકજ વસ્તુનું જ્ઞાન આપણને

કદી પણ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ઘોડાનું જ્ઞાન થયું એવું જે આપણે સમજીએ છીએ તે બરોબર નથી. જ્યારે ઘોડાનુ જ્ઞાન થાય છે ત્યારે " આ ઘોડો છે " એવા વાક્યથી તે વ્યક્ત કરાય છે. અને તેનો અર્થ " મારી સમક્ષ જે વસ્તુ છે તે અશ્વત્વ ધર્મથી યુક્ત (ઘોડો) છે (છે) " એવો હોય છે આ હકીકત થોડો સૂક્ષ્મ વિચાર કરવાથી તરત સમજાઇ જશે કોઇ પણ જ્ઞાનની અંદર આ પ્રમાણે ઓછામાં ઓછા ત્રણ અંશો હોય છે. મુખ્ય અંશને " વિશેષ્ય " (વ્યાકરણમાનો ઉદ્દેશ્ય), તે વિશેષ્ય ઉપર જે ધર્મ દેખાય છે તેને " વિશેષણ ", અગર " પ્રકાર ", અને આ વિશેષણ–વિશેષ્યનો જે સંબંધ તેને " સંસર્ગ " એવા પારિભાષિક નામો આપવામાં આવે છે. મતલબ કે, પ્રત્યેક જ્ઞાનમાં વિશેષ્ય, વિશેષણ, અને સંસર્ગ એવા ત્રણ વિભાગો સમાવિષ્ટ થએલા હોય છે. પ્રત્યેક જ્ઞાનમા આ પ્રમાણે વિશેષણ, અગર પ્રકાર–એટલે વિકલ્પ–નો સમાવેશ થતો હોવાને લીધે આવા સર્વ જ્ઞાનને " સવિકલ્પક " કહેવામા આવે છે.

જે જ્ઞાનની અંદર વિશેષણ વિગેરે બીજુ કાંઇ ન પ્રત્યક્ષ થતા કેવળ એકની એક જ વસ્તુ દેખાય છે તેને " નિર્વિકલ્પક " કહે છે શાસ્ત્રકારોએ આ જ્ઞાન સવિકલ્પક જ્ઞાનના પહેલા પગથીઆરૂપ માનેલુ છે ખરુ, પરંતુ તેઓ જ પાછા એવું કહે છે કે એવા જ્ઞાનનો માત્ર અનુભવ થતો નથી. એટલે કે, અનુભવમાં આવનારા પ્રત્યેક જ્ઞાનમા (સવિકલ્પક જ્ઞાનમા) " વિશેષ્ય, " "વિશેષણ" ("પ્રકાર" અગર "વિકલ્પ") અને "સંસર્ગ" (સંબંધ) એવા ત્રણ વિભાગો હોય છે. વળી, ઉપર જ્ઞાનના જે અનેક પ્રકારો વર્ણવેલા છે તેમાં "સવિકલ્પક" અને "નિર્વિકલ્પક" એવા બે નવા પ્રકારનો પણ ઉમેરો થાય છે.

આ સિવાય, જ્ઞાનના બીજી રીતે પણ બે વિભાગ પાડી શકાય છેઃ–" વ્યવસાય " અને " અનુવ્યવસાય. " કોઇ પણ વસ્તુનું જે પ્રથમ જ્ઞાન થાય છે તેને " વ્યવસાય " કહેવામાં આવે છે. દા. ત. આપણી સમક્ષ ઘોડો આવતાં જ " આ ઘોડો છે " એવું જ્ઞાન થાય છે તે " વ્યવસાય " કહેવાય છે. એ જ્ઞાન થયા પછી લાગલું જ " મને ઘોડાનું જ્ઞાન થયું " એવું જે બીજું, પહેલા જ્ઞાનનું, જ્ઞાન થાય છે તેને " અનુવ્યવસાય " કહે છે. આ બે જ્ઞાનની અંદરનો ભેદ ઉપર જણાવેલા જ્ઞાનના જે ત્રણ સૂક્ષ્મ ઘટક અવયવો કહેવામાં આવેના છે તે લક્ષમાં લેતાં સમજી શકાય એમ છે. પહેલા જ્ઞાનમાં (વ્યવસાયમાં) " આ " શબ્દથી દ્યોતિત થનારી વસ્તુ " વિશેષ્ય " હોઇ તેના ઉપર " અશ્વત્વ " વિશેષણ સમવાય સંબંધથી પ્રતીત થાય છે પરંતુ બીજા જ્ઞાનમાં (અનુવ્યવસાયમાં) પોતાના (મારા) ઉપર ઘોડાનું જ્ઞાન વિશેષણ રુપે સમવાય સંબંધથી પ્રતીત થાય છે. આ પ્રમાણે બન્ને જ્ઞાનની અંદર વિશેષ્યના પ્રકારનો ભેદ હોવાથી એ જ્ઞાનો પણ પરસ્પર ભિન્ન હોય છે.

કેટલીક વખત જ્ઞાન થયા છતાં પણ તે ન થયું હોય એવું લાગે છે. દા. તઃ—રસ્તે જતાં કેટલાંયે ઝાડો આપણી આંખો સમક્ષ આવી જાય છે, પરંતુ જરાક આગળ ગયા પછી " અમુક ઝાડ તેં જોયું કે ? " એવો જો કોઇ પ્રશ્ન કરે તો આપણે " કાંઇ નક્કી કહી શકું નહી " એવો ઘણી વખત જવાબ આપીએ છીએ. આની અંદર જે રહસ્ય સમાયલું છે તે જ્ઞાનના ઉપર જણાવેલા વ્યવસાય–અનુવ્યવસાય નામના ભેદનો વિચાર કરતાં સહેજે સ્પષ્ટ થાય તેમ છે. ઝાડનું જ્ઞાન (વ્યવસાય) થયેલું હોય છે, પરંતુ તે જ્ઞાનનું જ્ઞાન (અનુવ્યવસાય) થએલું હોતું નથી,

એજ તેની અંદરનું રહસ્ય છે. છતાં સ્મૃતિ એ અનુવ્યવસાય નથી એ યાદ રાખવું જરુરનું છે. તેવીજ રીતે, મૂળ જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, અથવા શાબ્દ એ પૈકી કોઇ પણ વર્ગનું હોય તો પણ તેનો અનુવ્યવસાય "પ્રત્યક્ષ" નામના વર્ગની અંદર જ સમાવાઇ શકાય એમ હોય છે. અનુવ્યવસાય એટલે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન જ ગણાય.

આ પ્રમાણે જ્ઞાનના વિવિધ પ્રકારો જોઇ અને જાણી લીધા પછી જ્ઞેય (જેનું જ્ઞાન થાય છે તે) અને જ્ઞાન એ એના કાર્ય કારણ સંબંધ પરત્વે પણ થોડું વિવેચન કરવું જરુરનું છે. જે પદાર્થ અગર વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે તેને "વિષય" કહેવામાં આવે છે એવું આગળ પ્રતિપાદન કરેલું જ છે. પરંતુ જ્ઞાન આત્માની * અંદર પ્રગટે છે, ત્યારે વિષય આત્માથી વેગળો, બહિર્મુખ, હોય છે; એટલે તેવો વિષય જ્ઞાનનું કારણ કયા પ્રકારે બને છે તે સમજવા માટે કાર્યકારણભાવ સંબંધી અત્રે થોડું વિવેચન કરીશું. ધુમાડામાંથી અગ્નિ તૈયાર થાય છે; પરંતુ તે અગ્નિનું જ્ઞાન ધુમાડા શિવાય કેવળ આંખોથી જ થઇ શકે છે. મતલબ કે, એકાદ વિષય ઉત્પન્ન થવાનાં, અને તેના જ્ઞાનનાં, કારણો ભિન્ન હોય છે એ બરોબર ધ્યાનમાં રાખવું જોઇએ. અને

* નૈયાયિક જ્ઞાન એ આત્માનો ગુણ છે એમ માને છે. ઇન્દ્રિયોનો બાહ્ય કિંવા અંતર્ગત વિષયો સાથે સંબંધ થતાં આત્માની અંદર જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એવું તેઓ માને છે. અર્થાત્ જ્ઞાનનો આધાર આત્મા હોય તો પણ તે એકલોજ જ્ઞાનનો ઉત્પાદક નથી. આત્માની અંદર જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવા માટે જ્ઞાનના પ્રકારોના ભેદથી ઘે નિરનિરાળા પ્રકારની કારણ સામગ્રીની જરૂર રહે છે. તે પ્રમાણે તે બધી સામગ્રી એકી થતાં આત્માની અંદર જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

તે બરાબર ધ્યાનમાં રહી શકે તેને માટે કાર્ય અને કારણ એનું સ્વરૂપ પ્રથમ વિચારીએ.

જગતની અંદર કેટલીક વસ્તુઓ તદ્દન નવી ઉત્પન્ન થતી હોવાનું આપણે જોઇએ છીએ. તન્તુઓને વણીને તેનું કાપડ તૈયાર કરવામાં આવે છે; લાકડાં અને તેની પટ્ટીઓ વિશિષ્ટ પ્રકારે ગોઠવીને અને જોડીને તેનું કમાડ બનાવવામાં આવે છે. આ ઉદાહરણમાં કાપડ અને કમાડ એ નવીન ઉત્પન્ન થનાર વસ્તુઓ છે. તેને " કાર્ય " કહેવામાં આવે છે. ઉત્પન્ન થતા પહેલાં, તેને ઉત્પન્ન થવાને માટે જે વસ્તુ આવશ્યક હોય છે, તેને " કારણ " કહેવામાં આવે છે. ઉપરના ઉદાહરણમાં તન્તુ અને લાકડાંની પટ્ટીઓ " કારણ " ગણાશે. ઝાડને પહેલાં ફૂલ આવે છે, પછી ફળ આવે છે; આકાશમાં પહેલાં વાદળાં થાય છે અને પછી વરસાદ પડે છે. આ પ્રમાણે સૃષ્ટિની અંદર અસ્તિત્વમાં આવનારી નવીન ઘટનાઓનો એક પ્રકારનો ક્રમ હોય એમ જણાઇ આવે છે. આ અનુક્રમ પ્રમાણે અસ્તિત્વમાં આવનારી બે વસ્તુ પૈકી પહેલીને " કારણ " અને બીજીને " કાર્ય " કહે છે. આગ પહેલા બીજા હોવા ઉપરાંત, કારણનો અને કાર્યનો બીજો વિશિષ્ટ સંબંધ પણ હોય છે તે પણ જોવા જેવું છે.

કેળના રોપને નાળિયેર લાગતું નથી, કિંવા આંબાની ગોટલી-માંથી વડનું ઝાડ ઉગતું નથી, એ આપણે હંમેશાં જોઇએ છીએ. અર્થાત્ કયા કાર્ય સાથે કયાં કારણો સંબદ્ધ હોય છે તે કુદરતથી જ ઠરેલું છે. આ કાર્ય અને કારણના ઠરાવેલા પ્રકારના સંબંધને " કાર્યકારણસંબંધ " કિંવા " કાર્યકારણભાવ " કહે છે.

આ કાર્યકારણભાવ ઓળખવાના બે મુખ્ય નિયમો છે. જેનું

અસ્તિત્વ હોવાને લીધે જે ઉત્પન્ન થઇ શકે છે, તેમજ જેનું અસ્તિત્વ ન હોવાને લીધે જે ઉત્પન્ન થઇ શકતું નથી—તે તેનું કારણ છે કાર્યકારણ ઓળખવાની આ પદ્ધતિને અનુક્રમે " અન્વય સહચાર ' અને " વ્યતિરેક સહચાર " એવા બે નામો આપેલા છે આ બન્ને પદ્ધતિનો ઉપયોગ કરીને કાર્યકારણભાવ સિદ્ધ કરવામા આવે છે આગળ વ્યાપ્તિના બે પ્રકાર દેખાડવામા આવેલા છે તેજ અહીં ઉપયોગી થઇ પડે તેમ છે વ્યાપ્તિની અંદર એક હોય એટલે બીજો હોવાનો જ એવા નિયમથી સહચાર હોય છે અહીં પણ તેજ પ્રમાણે હોય છે ફરક એટલો જ કે કારણો બધા પહેલી ક્ષણે ભેગા મળી રહે એટલે બીજી ક્ષણે કાર્ય ઉત્પન્ન થાય કે અર્થાત્, કાર્ય ઉત્પન્ન થયા પછી તેના બધા કારણો અસ્તિત્વમા હોવા જ જોઇએ એવું નથી

કારણ કારણની અંદરના આ ભેદ જાણવા માટે કારણોના એકંદર ત્રણ ભેદ ધ્યાનમાં લેવા પડશે—(૧) સમવાયી કારણ, (૨) અસમવાયી કારણ, અને (૩) નિમિત્ત કારણ જે એકાદ મૂળભૂત વસ્તુમાંથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે તે તે કાર્યનું સમવાયી કારણ કહેવાય છે દા ત અલંકારોનું સોનું એજ કારણ હો મૂળ સોનાને વિશિષ્ટ પ્રકારના આકાર આપવાથી અલંકાર બને છે આકાર એ ગુણ હોઇ, વસ્તુ ઉપર સમવાય નામના સંબંધથી રહે છે એટલે એવા કારણને " સમવાયીકારણ ' (સમવાય સંબંધથી ઉત્પન્ન થનારા કાર્યનું કારણ) કહેવાય છે અનેક લાકડા અને તેની જુદી જુદી પટ્ટીઓ અમુક પ્રકારે ગોઠવીને અને જોડીને કબાટ તૈયાર કરવામાં આવે છે આ ઉદાહરણની અંદર લાકડા અને તેની પટ્ટીઓ કબાટનું સમવાયી કારણ છે પરંતુ તે કેવી રીતે ગોઠવવા, જોડવા એ પણ જોવું જોઇએ છીએ નહિ તેવી રીતે

અસ્તવ્યસ્ત ગોઠવી દેવાથી કમાટ તૈયાર થઇ શકશે નહીં અર્થાત્ લાકડા અને પટ્ટીઓનો (સમવાયી કારણનો) વિશિષ્ટ પ્રકારનો, સંયોગ તે પણ કબાટનું એક કારણ જ કરે છે પરંતુ આ પ્રકારના કારણને ' અસમવાયી કારણ " કહે છે લાલ રંગના તંતુમાથી લાલ રંગનું કાપડ તૈયાર થાય છે અહીં તંતુનો લાલ રંગ એ કાપડના લાલ રંગનું અસમવાયી કારણ છે આ બન્ને પ્રકારના કારણોથી ભિન્ન હોય એવી જેટલી વસ્તુ ઉત્પન્ન થનારા કાર્યને માટે આવશ્યક હોય તેને " નિમિત્ત કારણ " કહેવામા આવે છે કાપડ વણનાર કોષ્ટિ, અને જે જે સાધનો કાપડ વણવામા ઉપયોગી થાય છે તે સર્વે કારણો આ ત્રીજા પ્રકારના કારણોની અંદર આવી જાય છે

આ ત્રણ પ્રકારના કારણો પૈકી પહેલા બે પ્રકારના કારણો કાર્ય ઉત્પન્ન થયા પછી પણ અસ્તિત્વમા હોવા જ જોઇએ પરંતુ ત્રીજા વર્ગના કારણને માટે તેમ નથી હોતુ. કાપડ ઉત્પન્ન થયા પછી તેનો વણનાર નાશ પામે, શાળ ભાગી જાય, અગર જેનાથી તે કાપડ વણાયુ હોય તે તુટી જાય તો પણ ઉત્પન્ન થએલુ કાપડ નષ્ટ થતુ નથી મૂળ વિષય ઉપર આવતા, આપણે તો વિષય જ્ઞાનનુ કયા પ્રકારનુ કારણ છે તે જોવાનુ છે જ્ઞાનનુ સમવાયી કારણ આત્મા હોવાનુ પહેલા કહેવાઇ ગયુ છે તેમ જ જે એકાદા પૂર્વ જ્ઞાનને લીધે બીજુ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તે બીજા જ્ઞાનનુ પૂર્વજ્ઞાન એ અસમવાયી કારણ છે તે પણ આપણે જોયુ. અર્થાત્ " વિષય ' એ જ્ઞાનનુ ત્રીજા પ્રકારનુ, એટલે કે નિમિત્ત, કારણ જ છે એમ કહી શકાય આ બધાના ઉદાહરણો તે તે જ્ઞાન પ્રકારના વર્ણન કરનારા પ્રકરણોની અંદર આપવામા આવશે જુદા જુદા જ્ઞાન પ્રકારોના જે વિશેષ કારણો હોય છે તેને " કરણ "

પણ કહેવામાં આવે છે. એ કરણો દેખીતા જ્ઞાનભેદથી નિરનિરાળાં હોવાને લીધે તે તે જ્ઞાન પ્રકારોનું વર્ણન કરતી વખતે તેનું વિવેચન કરવામાં આવશે.

ઉપર જણાવેલાં સર્વ કારણોની માફક જ "વિરોધક ન હોવું" એ પણ એક અભાવરૂપી કારણ પ્રત્યેક કાર્યને આવશ્યક હોય છે. જંતુને અનુકૂળ એવી સર્વ સામગ્રી હોવા છતાં જંતુ ઉત્પન્ન થઈ શકતો નથી. કારણ અનુકૂળ સામગ્રીની સાથે સાથે પ્રતિકૂળ સામગ્રીનો (જંતુનાશક વિષનો) અભાવ હોવો એ પણ એટલું જ આવશ્યક છે. અંકુર ફુટવાને માટે ખાતરપાણી જેટલાં આવશ્યક છે તેટલા જ પ્રમાણમાં અંકુર–સંહારક કીડાઓનો અભાવ પણ આવશ્યક છે. એટલે કે, પ્રત્યેક કાર્યનું "પ્રતિબંધકાભાવ" (વિરોધક ન હોવું તે) પણ કારણ માનેલું છે. જ્ઞાનનું દેખીતું "વિરોધીજ્ઞાન" (પૂર્વગ્રહ) પ્રતિબંધક હોય છે. જુદાં જુદાં જ્ઞાનોનાં એવા પ્રતિબંધકો કયાં કયાં છે તેનું વિવેચન સર્વસામાન્ય રીતે કરવું શકય નથી. જ્ઞાનના ભેદ પ્રમાણે તેનાં પ્રતિબંધકો પણ જુદાં હોય છે. અને તેથી કરીને આ પ્રતિબંધકોનું વિવેચન પણ આગળ ઉપર તે તે જ્ઞાન પ્રકારોનું વર્ણન કરતી વખતે કરવામા આવશે.

'વિષય જ્ઞાનનું કેવા પ્રકારનું કારણ છે તે આપણે જોયું. તે નિમિત્તે થોડુ કાર્યકારણભાવ વિષે પણ વિવેચન થયું. આ પ્રકરણમાં જ્ઞાન, તેના ભેદ અને કાર્યકારણભાવ એ સંબંધી જે વિવેચન કરેલું છે તે વાંચીને ગમે તેને પણ એ સમજાય તેવું છે કે જ્ઞાનનું સ્વરુપ આપણે માનીએ છીએ તેટલું સહજ ધ્યાનમાં આવે તેવું નથી. અર્થાત્, સત્યજ્ઞાનનાં સાધનો શોધી કાઢવાં એ તેનાથી પણ વધારે મુશ્કેલીનું કામ છે. પરંતુ આ વિષય મુશ્કેલ

છે માટે છોડી દેવા જેવો નથી. કારણ આપણો વ્યવહાર તેના પરિપૂર્ણ જ્ઞાન શિવાય યશસ્વી નીવડી શકે તેમ નથી એવું પહેલા પ્રકરણમાં કહેવામાં આવેલું છે તે યથાર્થ છે. વળી, સત્ય જ્ઞાનનાં સાધનો સમજી લેવાથી જ આપણે આપણો વ્યવહાર યશસ્વી કરી શકીએ તેવું પણ બને તેમ નથી એટલે સત્યજ્ઞાન અને તેનાં સાધનોનું સંશોધન ગમે તેટલું મુશ્કેલ હોય તો પણ કરવું જ જોઈએ. અને તેથી જ સત્યજ્ઞાનના નૈયાયિકોએ ઠરાવેલાં સાધનોનો હવે આપણે ક્રમવાર વિચાર કરીશું.

આ પ્રકરણના આરંભમાં જ્ઞાનના જે ચાર પ્રકાર વર્ણવવામાં આવ્યા છે તેજ સત્યજ્ઞાનના ચાર મુખ્ય પ્રકાર છે. એટલે તેનું જ હવે ક્રમશઃ વિવેચન કરીશું.



પ્રકરણ ૩ જું

પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ

"આ લો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ" એવું આપણે વખતો વખત વ્યવહારની અંદર કહેવાતું સાંભળીએ છીએ તેવીજ રીતે, "હાથ ઉપરની કંકણને આરસી શી ?" એવા પ્રકારનું પણ કથન કરીને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતી વસ્તુને સિદ્ધ કરવાને માટે અનુમાન આદિ પ્રમાણોની જરુર નથી એવું આપણે કહેવા માગીએ છીએ અને તેની સાથે સાથે ઇતર પ્રમાણો પૈકી પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ શ્રેષ્ઠ છે એવું સૂચન પણ તેની અંદર ગર્ભિત રીતે કરીએ છીએ આ બધું સ્પષ્ટ અને સારી રીતે સમજાય તેને માટે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણનું વાસ્તવિક સ્વરુપ અને મર્યાદા સમજી લેવા જરુરના છે

આંખોથી દેખાય એટલું જ પ્રત્યક્ષ એ માન્યતા ખોટી છે આંખ કાન, નાક, જીભ અને ત્વચા (સ્પર્શ) એ પૈકી કોઇ પણ ઇંદ્રિયથી થનાર જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જ કહેવાય છે ઇંદ્રિયોને માટે "અક્ષ" એવો સંસ્કૃત પારિભાષિક શબ્દ છે "પ્રતિ" એટલે તરફ સંબંધ મતલબ કે પ્રત્યક્ષ (પ્રતિ + અક્ષ) શબ્દનો અર્થ "ઇંદ્રિયો સાથે સંબદ્ધ" એવો થાય છે. પ્રથમ, એકાદ ઇંદ્રિયનો બાહ્ય વસ્તુ સાથે સંબંધ થાય છે, અને પછી તે વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે આ જ્ઞાનને અને આ જ્ઞાનના વિશેષ કારણ ઇંદ્રિયને

પણ, " પ્રત્યક્ષ " જ કહેવામાં આવે છે. બીજાં પ્રમાણોની અંદર જ્ઞાન અને તેના વિશેષ કારણને માટે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય છે, જેવા કે " અનુમિતિ–અનુમાન ", " ઉપમિતિ–ઉપમાન ", શાબ્દ, એ જોડકાં. આ જોડકાં પૈકી પ્રત્યેકમા પહેલો શબ્દ જ્ઞાનને માટે (મિતિ+ કિંવા પ્રમિતિને માટે), અને બીજો શબ્દ જ્ઞાન સાધનોને+ માટે (પ્રમાણોને માટે) વપરાયલો હોય છે. આવી કોઇ વ્યવસ્થા પ્રત્યક્ષ પ્રમાણના બાબતમાં હોય એમ જણાતું નથી. અહીં તો જે જ્ઞાન થાય છે તેને, (પ્રમા કિંવા પ્રમિતિને), અને તે જ્ઞાનના વિશેષ કારણને, (પ્રમાણને), પણ પ્રત્યક્ષ જ કહેવામા આવે છે. ભિન્ન નામો જો આપવા જ હોય તો " પ્રત્યક્ષ પ્રમિતિ " અને " પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ " એવા નામો આપી શકાય. પણ આવા લાંબા લાંબા નામો ન દઇએ તો યે આ ભેદ સમજાય તેવો છે. અસ્તુ.

હવે આપણે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું વિશેષ સ્વરુપ નીહાળીશું. તેને માટે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની પ્રથમ વ્યાખ્યા આપી, તે વ્યાખ્યાના અનુરોધથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનો કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે, તેના સામાન્ય તેમજ વિશેષ કારણો કયા કયા છે, ઇત્યાદિ વિષયો તરફ વળીશું.

+ સાધન એટલે કારણ નૈયાયિકોએ આ કારણોના ત્રણ વર્ગ કરેલા છેઃ—સમવાયીકારણ, અસમવાયીકારણ, અને નિમિત્તકારણ. આ ત્રણેના સ્વરુપ ગયા પ્રકરણમાં જણાવવામા આવેલા છે આ ત્રણ વર્ગોના કારણો પૈકી જે તે તે કાર્યોનું વિશેષ કારણ હોય તેને " કરણ " કહેવામા આવે છે પ્રસ્તુત વિષયની અંદર પ્રમિતિનું કરણ (જે જ્ઞાન પ્રકારનું જે વિશેષ કારણ હોય) તેને " પ્રમાણ " એવો શબ્દ લગાડવામા આવેલો છે તે ધ્યાનમા રાખવું પ્રત્યક્ષપ્રમાણ એટલે પ્રત્યક્ષ નામના જ્ઞાનનું વિશેષ કારણ–એવો અર્થ સમજવો

મનુષ્યની ઇંદ્રિયોનો વિષયો સાથે સબંધ થવાથી જે જ્ઞાન થાય છે તે "પ્રત્યક્ષ" જ્ઞાન આંખોથી ઝાડ, ડુંગર, આદિ પદાર્થો દેખાય છે, કાનથી અવાજ સભળાય છે, નાકથી વાસ લેવાય છે, સ્પર્શથી ઠંડુ-ઊનુ સમજાય છે, જીભથી રસ સમજાય છે, તેવીજ રીતે મનથી સુખદુખાદિનું જ્ઞાન થાય છે આ સર્વ જ્ઞાનો તે તે વિષય સાથે ઇંદ્રિયનો સબધ થવાથી જ થાય છે આંખો મીંચ્યા પછી ગમે તેટલો તર્કવિતર્ક કરીએ તો પણ આપણી સામેનો થાભનો દેખાતો નથી, અને આંખો ઉઘાડી હોય તો ઇચ્છા ન હોય તો પણ આપણી સામેનો થાભનો દેખાયા વગર રહેતો નથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના કારણમા ઇંદ્રિયો અને વિષય એ બેના સબધનું આ પ્રમાણે મહત્ત્વ છે અને તેથીજ પ્રત્યક્ષ નામના જ્ઞાનનુ (કિંવા પ્રમાનુ) "ઇંદ્રિયવિષય – સબધ" એ વિશેષ કારણ ગણાય છે જે ઇંદ્રિયોનો વિષયો સાથે સબધ થવાથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય છે તે એકંદર છ છે—નાક, જીભ, કાન, આખ, ત્વચા અને મન એને જ્ઞાનેન્દ્રિયો કહેવામા આવે છે

આ છ ઇંદ્રિયોમાની પ્રત્યેક ઇંદ્રિયથી કયા કયા પદાર્થ જાણવામા આવે છે તે પણ આપણે જોવુ જોઇએ કારણ અમુક ઇંદ્રિયથી અમુક પદાર્થ જાણી શકાય એવુ સામાન્યત દરેકને જ્ઞાન હોવા છતા તેમા કદી ભૂલ થતી જ નથી એવુ બનતુ નથી ઉદાહરણાર્થ, ગુલાબનુ ફૂલ લ્યો આંખે પટો બાંધીને આપણા નાક પાસે ગુલાબનુ ફૂલ ધરવામા આવે તો પણ તે "ગુલાબ છે" એવુ ઓળખી શકાય છે અને તે લગભગ બધી જ વખત ખરુ પડતુ હોવાથી નાકથી (ઘ્રાણેન્દ્રિયથી) ગુલાબનુ ફૂલ ઓળખાય છે એવુ કેટલાક સમજે છે પણ આ સમજ ખોટી છે. પ્રત્યક્ષ ગુલાબનું ફૂલ નાક પાસે લઇ જવામા ન આવે, અને ગુલાબનુ અત્તર

(ફૂલના જેટલી જ તીવ્ર વાસનાવાળું)ૈલઇ જવામાં આવે તો પણ આંખે પાટો બાંધેલા મનુષ્યને તે ઠેકાણે ગુલાબનું ફૂલ છે એવો જ ભાસ થશે. મતલબ કે, નાકથી ફક્ત વાસ (ગંધ) ઓળખાય છે, પરંતુ જે વસ્તુમાંથી, અગર દ્રવ્યમાંથી, તે વાસ આવે છે, તે વસ્તુ અગર દ્રવ્ય ઓળખવાનું તેનામા સામર્થ્ય નથી એ સ્પષ્ટ છે. અર્થાત્ " નાકથી ફૂલ સમજાય છે " એ કહેવું શાસ્ત્ર શુદ્ધ ન હોઇ " ફૂલની વાસ સમજાય છે " એવું કહેવું જ યોગ્ય ઠરશે આ જ પ્રમાણે જીભથી ફક્ત સ્વાદ (ગળપણ, કડવાશ, તીખાશ, વિગેરે), અને કાનથી અવાજ, સમજી શકાય છે. પણ જે પદાર્થોનો તે સ્વાદ, કિંવા અવાજ હશે, તે પદાર્થ તે ઇંદ્રિયથી ઓળખી શકાતો નથી. ટુંકામા કહેતા, નાક, જીભ અને કાન એ ઇંદ્રિયોથી ફક્ત ગુણ સમજાય છે. જે દ્રવ્યનો તે ગુણ હોય તે દ્રવ્યને પારખી શકાતું નથી જે ઓળખવામા, કિંવા જાણવામા આવે છે તેને " વિષય " કહે છે. એટલે ઉપર જણાવેલી ત્રણ ઇંદ્રિયોના ઉપર જણાવેલા અનુક્રમે ત્રણ વિષયો છે એમ કહેવાને હરકત નથી

નાકથી સર્વ પ્રકારની વાસ ઓળખાય છે. એટલે કે વાસની અંદરની જુદી જુદી જાતી અગર પ્રકાર પણ નાકથી સમજાય છે. પ્રત્યક્ષ ગુલાબ, ચંપાના ફૂલો નાક ઓળખી શકતું નથી પરંતુ વાસનાના જુદા જુદા પ્રકાર નાક જ ઓળખી શકે છે. જુદી જુદી વાસ ઉપર અવલંબતી તેની જુદી જુદી જાતી સામાન્ય રીતે તે જ (એક જ) ઇંદ્રિયથી સમજાય છે એ આ ઉપરથી જણાઇ આવે છે, મતલબ કે, નાકને વાસ અને તેની વિવિધ જાતી પણ સમજાય છે, એ સિદ્ધ થાય છે. હવે, એકાદ ઠેકાણે વાસનું ન હોવું એ પણ દેખીતી રીતે નાકથી જ સમજાય છે વાસનું ન હોવું એને

શાસ્ત્રીય ભાષામાં વાસનો "અભાવ" કહે છે. એટલે ગુણોના ઉપર અવલંબતી જાતીની માફક જ, ગુણોનો અભાવ પણ તે ગુણ જાણનારી ઈંદ્રિયથી જ સમજી શકાય છે એ સ્પષ્ટ થાય છે. ઉપર નાક નામની ઇંદ્રિયનું ઉદાહરણ લીધું છે તે ઉપરથી જીભ અને કાન શું શું જાણી શકે છે તે પણ કહી શકાશે.

ઉપરની ત્રણે ઇંદ્રિયો બાહ્ય દ્રવ્ય (પદાર્થ) ઓળખી શકતી નથી, પરંતુ તે ઉપરથી કોઇ પણ ઇંદ્રિય બાહ્ય દ્રવ્ય ઓળખી શકે નહીં એમ કહેવાય નહીં. કારણ, તેવું માનીએ તો દ્રવ્યની (જેના ઉપર ગુણ રહે છે તે પદાર્થની) કોઇ પણ વખતે કલ્પના આવે જ નહીં એવું થાય ઇંદ્રિયો જો દ્રવ્ય જાણી શકે જ નહીં તો તેવું જ્ઞાન અનુમાનથી પણ કેવી રીતે થઇ શકે ? પર્વત ઉપર ધુમાડો જોઇ અગ્નિ અનુમનાય છે. પણ એનું કારણ અગ્નિ કોઇ પણ ઠેકાણે પહેલા જોયો હોય છે એ જ છે. જેણે અગ્નિ કોઇ પણ ઠેકાણે જોયો જ ન હોય તે પર્વત ઉપર તેનુ અનુમાન શી રીતે કરી શકશે ? અર્થાત્ જેનું અનુમાન કરવાનું હોય તે વસ્તુ પ્રથમ પરિચિત હોવી જોઇએ. પ્રસ્તુત દ્રવ્ય-સંબંધમાં આજ નિયમ લાગુ પાડતા, દ્રવ્ય પ્રત્યક્ષથી સમજાતુ નથી, અનુમાનથી જ સમજાય છે એમ કહેવું વાસ્તવિક નથી. કારણ તેનું અનુમાન કરતા પહેલાં તે પ્રત્યક્ષથી ઓળખવામા આવેલું ન હોય તો તેનું અનુમાન પણ ન થઇ શકે. અર્થાત્ બાહ્ય દ્રવ્યોનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયોથી થઇ શકે છે એવુ માનવું જ પડે છે, જો કે બધી જ ઇન્દ્રિયોને આ પ્રમાણે દ્રવ્યનુ જ્ઞાન થતું હોતું નથી. દ્રવ્યનું જ્ઞાન કરી આપનારી ઈંદ્રિયો તો બે જ છે. આખ અને ત્વચા (કિંવા ત્વગિન્દ્રિય). એટલે હવે આ બે ઇંદ્રિયો સંબંધી આપણે વિચાર કરીશું.

આંખ ઉપર જણાવેલી ત્રણે ઇંદ્રિયો કરતાં વધારે પદાર્થ

જાણી શકે છે. આંખથી રુપ (કાળુ–ધોળુ), પરિમાણ (આકાર–ત્રણ ખુણીયા, ચાર ખુણીયા, વિગેરે), ઇત્યાદિ ગુણ જ સમજાય છે એવું નથી, પરંતુ એ ગુણ જે દ્રવ્યોમાં રહેતા હોય છે તે દ્રવ્યો પણ જાણી શકાય છે. વાસ જે દ્રવ્યમાંથી આવે છે તે દ્રવ્ય નાકથી જાણી શકાતુ નથી એ આગળ કહેવાઇ ગયું છે, પરંતુ આખના સબંધમાં તેવું નથી એકાદ વસ્તુના ચારખુણીયા આકારની સાથે સાથે જ તે આકાર જે દ્રવ્યનો હશે તે દ્રવ્ય પણ આખ ઓળખી શકે છે. એજ પ્રમાણે બે પદાર્થની અંદરના સંયોગ, વિભાગ, પૃથકત્ત્વ, સંખ્યા, નાનામોટાપણું, કિંવા આઘેપાસેપણ (પરત્ત્વ–અપરત્ત્વ), સ્નેહ (સ્નિગ્ધતા), દ્રવત્ત્વ (ઘટપણું–પાતળાપણ), વિગેરે ગુણો પણ આંખ સમજી શકે છે. આ ગુણોની સાથે સાથે જ સર્વ દશ્ય (આંખોને દેખાનારા) દ્રવ્યોનું હલનચલન (ક્રિયા કિંવા કર્મ), તથા તે દ્રવ્યો પર અને ગુણો પર આધાર રાખનારી જાતી, અને તેની વચ્ચેનો સમવાય* નામનો સબધ–એ બધુંજ આંખ થકી સમજાય છે. આ પ્રમાણે આંખની ઇંદ્રિયના વિષયો અનેક છે. મતનબ કે, એ બધા વિષયોનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન આખની ઇંદ્રિયની મદદથી થઇ શકે છે.

આખ જેટલી જ બીજી મહત્ત્વની ઇંદ્રિય ત્વગિન્દ્રિય છે. એકાદી વસ્તુનો સ્પર્શ કરવાથી તેનું રુપ (રંગ) ઓળખી શકાશે નહીં. પરંતુ તે સંબંધી તે શિવાયનું બાકીનું બધું, જે આંખથી સમજાય છે તે બધુંજ, આ ઇંદ્રિયથી સમજી શકાય તેમ છે એવું નૈયાયિકો માને છે. સ્પર્શ (ટાઢા–ઊનાપણું) એ ગુણ, તે ગુણપર આધાર

* દ્રવ્યના ગુણકર્મ સાથે, કિંવા જાતી સાથેના, સબંધને સમવાય સંબંધ કહેવામા આવે છે.

રાખતુ દ્રવ્ય, તેની જાતી, એ બધુ સ્પર્શેન્દ્રિયથી જાણી શકાય છે. એટલુ જ નહીં પરતુ ઉપર આંખના જે વિષયો જણાવેલા છે તે પૈકી રુપ અને તેના ઉપર અવલબતી જાતી એટલુ બાદ કરતાં બાકીનું જે કંઇ આંખથી સમજાય છે તેટલુ બધુ આ સ્પર્શેન્દ્રિયથી પણ સમજી શકાય છે એમ નૈયાયિકો માને છે.

[આખ અને સ્પર્શેન્દ્રિયથી પણ બાહ્ય વસ્તુ સમજાતી નથી એવુ માનવા તરફ આજકાનના વિજ્ઞાનનિષ્ઠોની પ્રવૃત્તિ હોય તેમ જણાય છે. તેઓના મત પ્રમાણે કાન, જીભ જે પ્રમાણે ફક્ત ગુણુજ ઓળખી શકે છે તે પ્રમાણે આખ પણ રંગ, આકાર, વિગેરે ગુણુજ ઓળખી શકે છે. તે ગુણોનો આધાર જે " દ્રવ્ય " તે આખથી ઓળખી શકાતુ નથી. તેઓ તો એટલી હદ સુધી કહેતા જણાય છે કે આખને ઝાડ દેખાય છે એવુ જ્યારે આપણે સમજીએ છીએ ત્યારે આખને વાસ્તવિક ઝાડ નામનો એક પદાર્થ દેખાય છે એમ નથી હોતું, પરંતુ ઊંચાપણુ, લીલો રંગ, વિશિષ્ટ આકાર, ઇત્યાદિ અનેક ગુણોજ દેખાય છે. બધા ગુણો પૃથક્ પૃથક્ ઉચ્ચારી જવાના બદલામા આપણે " ઝાડ " એવો એક શબ્દ ઉચ્ચારીએ છીએ એટલુ જ. બાકી રુઢીને અનુસરીને જ્યારે આપણે એકાદ શબ્દ ઉચ્ચારીએ છીએ ત્યારે તેવો એકાદ પદાર્થ વાસ્તવિક અસ્તિત્વમા હોય છેજ, કિંવા દેખાય છેજ, એવુ હોતુ નથી. એટલે " ઝાડ " એવો શબ્દ ઉચ્ચારવાથી બહાર ઝાડ નામની એક વસ્તુ છે, કિંવા દેખાય છે, એવુ માનવાને કંઇ કારણ નથી મતલબ કે, ઉપર જણાવેલા ગુણસમુચ્ચયને જ વાસ્તવિક આપણે તે શબ્દ લગાડી દઇએ છીએ. આપણામા બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદની અંદર બાહ્ય વસ્તુ નથી એવુ કહેનાર કેટલાક

વાદીઓ હતા. પાશ્ચાત્ય દેશોમાના Sensationalism, Idealism, Nominalism, ઇત્યાદિ નામોથી ઘોષિત થતા વાદોની અંદર પણ લગભગ આજ પ્રકારના સિદ્ધાન્તો પ્રતિપાદિત થએલા જોવામાં આવે છે. તેની તુલના તેના જાણકારોએ કરી લેવી આવશ્યક છે. બાહ્ય દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ નકારનારને, કિંવા તેનું સ્વરુપ માનવબુદ્ધિને અગમ્ય છે એવું માનનારને, નૈયાયિક સ્વસમર્થનને માટે કેવો ઉત્તર આપે તે આગળ થઇ ગએલા વિવેચન ઉપરથી સમજી શકાય એમ છે. અને તે ઉપરથી પાશ્ચાત્ય દૃષ્ટિએ નૈયાયિકોનો મત અવલોકનારને તે Realism (બાહ્યાર્થાસ્તિત્વવાદ)ના પુરોગામી કે ઉત્પાદક તરીકે જણાઇ આવે એવો છે. ' બાહ્ય વસ્તુ છે " એટલું જ નહીં, પરંતુ " ઇંદ્રિયો દ્વારા તેનું આપણુને જ્ઞાન થઇ શકે છે. " તદુપરાંત તેવા જ્ઞાનની અંદર આગળ જણાવવામા આવનારા દોષો ઉદ્ભવવા પામતા ન હોવાથી, તે બાહ્ય વસ્તુ સાથે અત્યંત અનુરુપ, એટલે કે યથાર્થ, હોય છે, એવું નૈયાયિક માને છે. તેની સાથે સાથે નૈયાયિક એવું પણ માને છે કે ' બાહ્ય વસ્તુ એટલે અનેક ગુણોનો કેવળ સમુચ્ચય જ નહીં પરંતુ તે ગુણોના અધિષ્ઠાન રુપે એક એવી નિરાળી વસ્તુ જ હોય છે તે, જેને " દ્રવ્ય " કહેવામા આવે છે. આ દ્રવ્યનું જ્ઞાન આંખ અને ત્વચા એ બે ઇંદ્રિયોથી થઇ શકે છે. " નૈયાયિકોના આ વાદની તુલના પાશ્ચાત્ય દેશોમા પ્રચલિત થએલા Realism કિંવા Materialism સાથે કરવી આવશ્યક છે]

આટલે સુધી છ પૈકી પાંચ ઇંદ્રિયોનું જ્ઞાનક્ષેત્ર આપણે જોઈ ગયા. તે બધી બાહ્ય પદાર્થ અને તેના ગુણો સમજી શકતી હોવાથી બાહ્યેન્દ્રિયો કહેવાય છે, અને તેનાથી થનારા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને " બહિ પ્રત્યક્ષ " કહેવામા આવે છે. હવે " અન્તરિન્દ્રિય, "

જે અંદરનું સર્વસ્વ પ્રત્યક્ષ કરાવે છે,—મન+—, તેના જ્ઞાનક્ષેત્રને વિચાર કરીશું.

મનથી બહારના વિષયો સ્વતંત્રપણે કળાતા નથી, પરંતુ તે વખતે બાહ્યેન્દ્રિયોની સહાયતાની તેને આવશ્યકતા રહે છે. અર્થાત્ બાહ્યેન્દ્રિયોના ઉપર જેટલા વિષયો ગણાવ્યા તે બધા મનના પણ વિષયો હોવા છતાં કેવળ મનના તે નથી પણ આનાથી ઊલટ પક્ષે બીજા કેટલાક વિષયો એવા છે કે જે કેવળ મનથી જ જાણી શકાય છે. એ વિષયોને કેવળ મનના વિષયો કહી શકાય કેવળ મન જ જાણી શકે એવા સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, મતિ (જ્ઞાન), અને કૃતિ (પ્રવૃત્તિ), આદિ ૭ ગુણો છે. આ પૈકી સુખ અને દુઃખ બાહ્ય ઇંદ્રિયોની કોઇ પણ પ્રકારની મદદ શિવાય આપણે પોતે જ જાણી શકીએ છીએ એ સ્પષ્ટ છે. આપણે સુખી છીએ કે દુઃખી છીએ એ આપણે આપણા મન થકી જ જાણીએ છીએ. એ જ રીતે ઇચ્છા અને દ્વેષનું પણ છે આપણને એકાદ વસ્તુની ઇચ્છા ઉત્પન્ન થઇ છે કે નહીં, તેમજ આપણને એકાદ વસ્તુ પ્રત્યે દ્વેષ છે કે નહીં તે આંખો, કિંવા બીજી કોઇ પણ બાહ્ય ઇંદ્રિય, મદદમાં લીધા શિવાય સમજી શકાય છે. એટલે આ ચાર વિષયો કેવળ

મનના જ વિષયો છે એવું કહેવાને કંઇ હરકત નથી. હવે "મતિ" એટલે જ્ઞાન એ વિષય તરફ વળીએ.

એકાદિ વસ્તુનું આપણને જ્ઞાન થયું છે કે નહીં એ પણ મનથી જ જાણી શકાય છે. અર્થાત્ જ્ઞાનનું જ્ઞાન મનને જ થાય છે. પ્રત્યેક જ્ઞાનનું જ્ઞાન હોય છે જ એવું કંઇ નથી, પરંતુ જ્યારે જ્યારે તે થાય છે ત્યારે ત્યારે તે મનથી જ થાય છે, બીજી કોઇ પણ ઇંદ્રિયથી થઇ શકતું નથી. આપણી સન્મુખ ઝાડ હોય એટલે " આ ઝાડ છે " એવું જ્ઞાન આપણને થાય છે. પણ તે પછી " ઝાડનું જ્ઞાન મને થયું છે " એવુ જે જ્ઞાન થાય છે તે જ્ઞાનનું જ્ઞાન કહેવાય. જ્ઞાનને " વ્યવસાય " કહે છે, અને જ્ઞાનના જ્ઞાનને " અનુવ્યવસાય " કહે છે એ આગળ કહેવાઇ ગયું છે. ઉપરના ઉદાહરણમા વ્યવસાયનો વિષય " ઝાડ " છે. અનુવ્યવસાયનો વિષય " ઝાડનું જ્ઞાન " છે મનથી જ્ઞાન કળી શકાય છે, એટલે જ્ઞાનનું જ્ઞાન પણ મનને થાય છે. આ પ્રકારે જ્ઞાન એ ગુણ મનથી સમજી શકાય છે.

આમાના વૃક્ષ ઉપર કેરી દેખાતા તે લેવાની ઇચ્છા ઉત્પન્ન થાય છે, અને તે પછી પ્રત્યક્ષ કેરી તોડી લેવાની બાહ્યક્રિયા આપણા હાથ વડે શરુ થઇ જાય છે. પરંતુ આ ઇચ્છા અને બાહ્યક્રિયા એ એની વચ્ચે બીજો એક ગુણ ઉત્પન્ન થયા શિવાય એકાએક બાહ્ય ક્રિયા શરુ થતી નથી. કેરી લેવાની ઇચ્છા હોવા છતા તે લેવા જેવી નથી એવુ સમજાય છે ત્યારે આપણો હાથ તે લેવાને આગળ લંબાતો નથી. આમ ઇચ્છાનું બાહ્યક્રિયામા પર્યવસાન થતા પહેલા પ્રેરણાની કિંવા પ્રવૃત્તિની જરૂર પડે છે. ઉપરના ઉદાહરણમાં તેવી પ્રેરણા ઉત્પન્ન થતી નથી એટલે જ બાહ્યક્રિયા પણ થતી નથી. આ પ્રેરણા પણ મન જ જાણી શકે છે. " કૃતિ "

" યત્ન, " " પ્રયત્ન, " " પ્રવૃત્તિ "–એ બધા પ્રેરણાના જ પર્યાય શબ્દો છે. " કૃતિ " એ આત્માનો ગુણ છે, અને મનથી જાણી શકાય છે. એ આત્મનિષ્ઠ કૃતિને લીધે બાહ્ય શરીરની અંદર હલનચલન ઉત્પન્ન થાય છે. એ હલનચલનને " કર્મ " અથવા " ક્રિયા " કહેવામાં આવે છે. તે ગુણરૂપ નથી, ક્રિયારૂપ છે. બાહ્ય શરીર ઉપર તે અવલંબે છે. આમ આત્મા ઉપર અવલંબતી " કૃતિ, " અને તેને લઈને ઉદ્ભવનારી શારીરિક " ક્રિયા " એ બેનો ભેદ સ્પષ્ટ રીતે લક્ષમાં લેવા જેવો છે. મનથી થનારા જુદા જુદા પ્રત્યક્ષાત્મક જ્ઞાનને " અંતઃ પ્રત્યક્ષ " કિંવા " માનસ પ્રત્યક્ષ " કહે છે. આ પ્રમાણે પ્રત્યેકના આત્મા ઉપર અવલંબતા સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, મતિ, કૃતિ આદિ છ ગુણોનું જ્ઞાન કેવળ મનથી જ થઈ શકે છે.

ઉપર જણાવેલા ગુણો ઉપર અવલંબતી જાતી પણ (જેમ કે સુખત્વ, દુઃખત્વ, ઇચ્છાત્વ ઇત્યાદિ) મનથી જ જાણી શકાય છે તેવી જ રીતે આ મનોગ્રાહ્ય ગુણો જે આત્માની અંદર વાસ કરી રહેલા હોય છે, તે જીવ, જીવાત્મા, કિંવા આત્મા નામક દ્રવ્ય પણ મનથી જ જાણી શકાય છે. એટલે મનનું જ્ઞાનક્ષેત્ર આ પ્રમાણે સૂક્ષ્મ હોવા છતાં ઘણું વિસ્તૃત છે.

" હું સુખી છું, " " હું આ કરું છું, " " હું ઝાડ જોઉં છું, " એવા પ્રકારના જ્ઞાનની અંદર " હું " શબ્દથી જે દ્યોતિત કરવામાં આવે છે તે આત્મા જ છે. આ સર્વ જ્ઞાનનો પ્રત્યક્ષમાં જ અંતર્ભાવ થતો હોવાને લીધે આત્મા પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે એવું નૈયાયિકો માને છે.

પાંચ બાહ્યેન્દ્રિયો અને છઠ્ઠું મન–એનાથી કયા કયા વિષયો

સમજાય છે એ ઉપર આપણે જોઈ ગયા. હવે, તે બધાનો અભાવ પણ તે જ ઇંદ્રિયોથી સમજાય છે એ જાણી લેવું પણ જરૂરનું છે. જે વસ્તુ જે ઇંદ્રિયથી સમજાય છે તેનો અભાવ પણ તે જ ઇંદ્રિયથી કળાય છે એ લક્ષમાં રાખવા જેવું છે. આ અભાવનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ રીતે થાય છે એ આગળ કહેવાઇ ગયું છે. અર્થાત્ જે વસ્તુનું અસ્તિત્વ જે ઇંદ્રિયથી જણાય છે, તેનાથી જ તે વસ્તુનું નાસ્તિત્વ પણ જણાય છે, એવું નૈયાયિકો માને છે. જેનું નાસ્તિત્વ કિંવા અભાવ સમજાય તે વસ્તુ અભાવની "પ્રતિયોગી" કહેવાય છે એટલે કે, ઉપરનો સિદ્ધાન્ત નૈયાયિકની ભાષામાં નીચે પ્રમાણે માંડી શકાય "જે ઇંદ્રિયોને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન થાય છે તે જ ઇંદ્રિયોને તેના અભાવનું પણ જ્ઞાન થાય છે."

કઇ કઇ ઇંદ્રિયથી શું શું જાણવામાં આવે છે તે આપણે જોયું. જે ઇંદ્રિયથી જે જાણવામા આવે છે તે તેનો "વિષય" કહેવાય છે. આ વિષયો સાથે ઇંદ્રિયોનો સંબંધ ચોવીસે કલાક રહ્યા જ કરે છે એવું હોતું નથી. પણ જ્યારે જ્યારે કોઇપણ ઇંદ્રિયને તેના અનુરુપ વિષય સાથે સંબંધ થાય છે ત્યારે તે તે વિષયનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન આપણામા ઉત્પન્ન થાય છે. આ ઇંદ્રિયોનો પોતાના અનુરુપ વિષયોની સાથે કેવી રીતે સંબંધ થાય છે તે હવે જોવાનું રહ્યું.

ત્વચાથી (સ્પર્શેન્દ્રિયથી) લાંબેના પદાર્થનું ઠંડા-ઊનાપણું સમજી શકાતું નથી. તેવી જ રીતે, દુકાનની અંદર સુંદર રીતે ગોઠવાયલો પેંડો જ્યાં સુધી જીભ ઉપર મૂકવામાં આવે નહીં ત્યાંસુધી તેનું ગળપણ સમજાતું નથી. અર્થાત્ ઇંદ્રિયની સાથે અત્યંત સંલગ્ન હોય તેવી જ વસ્તુ, કિંવા તેનો ગુણ, જાણી

શકાય છે, એવું ઉપરનાં બે ઉદાહરણો ઉપરથી કહી શકાય. પરંતુ કેટલીક ઈંદ્રિયો એવી હોય છે કે તેમની સાથે જેનો સંયોગ હોતો નથી તેવા પણ પદાર્થના ગુણ તે જાણી શકે છે. દૂરના ફૂલની સુવાસ નાક જાણી શકે છે, દૂર દૂરનો ધ્વનિ કાન સાંભળી શકે છે, જે ઠેકાણેથી પમરાટ પથરાતો આવતો હોય છે, કે ધ્વનિ ઉત્પન્ન થતો હોય છે, તે ઠેકાણેથી આપણી ઇંદ્રિયો – આપણે – ઘણે દૂર હોવા છતાં. અર્થાત્ આવાં દૂર દૂરના વિષયો ઇંદ્રિયોની સાથે કેવી રીતે સંબંધમાં આવે છે તે પણ વિચારણીય છે.

લાંબેના પદાર્થની વાસ આપણે જ્યાં બેઠા હોઇએ છીએ છીએ ત્યાં આવે છે. કોઈ શેઠીઆના બંગલાના બગીચામાં મઘમઘી રહેલી રાતરાણીની સુગંધનો ઉપભોગ રાત્રે પથારીમાં પડયે પડયે લઇ શકાય છે. આવે વખતે સુવાસ પારખનાર નાક અને જેની સુવાસ પારખવામા આવે છે તે પદાર્થ એ બેની વચ્ચે સારી પેઠેનું અંતર હોય છે અંતર એટલું બધુ હોય છે કે બન્નેમાંથી એકે પણ પોતાની જગ્યા છોડયા શિવાય એ બેનો મેળાપ, સંયોગ, થવો શકય નથી એવુ લાગે છે. આ બાબતમાં નૈયાયિકોએ એવું ઠરાવેલું છે કે ફૂલ કિંવા સુગંધીવાળો પદાર્થ જ્યાં હોય ત્યાંથી વાયુના સંચલનની સાથે સાથે તેનાં સૂક્ષ્મ રજકણો વાતાવરણની અંદર ઘણે દૂર સુધી ફેલાવી શકે છે તે પૈકી જે સૂક્ષ્મ રજકણો ઘ્રાણેન્દ્રિયની સાથે સંલગ્ન થાય છે તેને જ આપણે તે પદાર્થની સુવાસ તરીકે ઓળખીએ છીએ.

દૂરનો ધ્વનિ પણ આવી જ રીતે ઠેઠ કાનના દ્વાર સુધી આવ્યા પછી જ આપણને સંભળાય છે. તળાવમાં પત્થર ફેંકવાથી જે પ્રમાણે એક કુંડાળું ઉત્પન્ન થઇ તેમાંથી બીજાં ઉત્પન્ન થાય

છે અને છેવટ કાંઠા નજીક આવીને ફેલાઇ જાય છે તે પ્રમાણે શબ્દ કિંવા અવાજ જે ઠેકાણેથી ઉત્પન્ન થાય છે ત્યાંથી હવામાં પોતાનાં ઉત્તરોત્તર મોજાં ક્રમવાર એકમાંથી 'બીજાં' એ પ્રમાણે ફેલાવી મૂકે છે. તે પૈકી જે આંદોલનોના મોજાં આપણા કર્ણની અંદરના અવકાશમાં આવી અથડાય છે તે આપણા સાંભળવામાં આવે છે, બાકીનાં બીજાં સંભળાયા વગરનાં હવામા ને હવામાં વિલીન થઇ જાય છે. આવી રીતે દૂરના પ્રદેશની અંદર ઉત્પન્ન થએલો શબ્દ સાક્ષાત્ કાન સાથે સંબંધમા આવ્યા શિવાય પોતાના આંદોલનોનાં મોજાં દ્વારા ઉત્પન્ન થએલ શબ્દ પરંપરા પૈકી કેટલાક કાન સાથે સંલગ્ન કરી મૂકે છે, જેને જ આપણે સાંભળેલા અવાજ તરીકે ઓળખી શકીએ છીએ. ત્વચા, જીભ (રસના), નાક અને કાન એ બધી ઇંદ્રિયો સાથે તેને અનુરૂપ હોય એવા વિષયોનો સંબંધ ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે તે તે ઇંદ્રિયની સમીપ આવ્યાથી જ થઇ શકે છે.

માત્ર આંખની બાબતમાં આનાથી ઊલટો પ્રકાર જોવામાં આવે છે. દૂરનું ઝાડ આપણે આંખોથી જોઇએ છીએ ત્યારે તે ઝાડ કંઇ આંખ પાસે આવી શકતું નથી. એટલે, આંખ જ (ચક્ષુરિન્દ્રિય જ) ઝાડ પાસે જાય છે એમ માનવું રહ્યું. ચક્ષુરિન્દ્રિય એ તેજોમય ઇન્દ્રિય છે. તેજ જાતે જ શીઘ્રગામી છે – એટલે ચક્ષુરિન્દ્રિય સહેજ વારમાં ઘણે દૂર સુધી પહોંચી જઇ શકે છે. તેની ગતિ એટલી ઝડપથી થતી હોય છે કે તે વેગ આપણા લક્ષમા આવી શકતો નથી. દિવાનાં કિરણ જેવી રીતે લાંબે સુધી પથરાય તેવી રીતે ચક્ષુરિન્દ્રિય, આંખની અંદર સમાયલી હોવા છતાં, ઝાડ સુધી પોતાનાં કિરણો પ્રસરાવી શકે છે. આંખનો બાહ્ય વિષય સાથે સંબંધ આ રીતે થાય છે.

[આજના વિજ્ઞાન શાસ્ત્ર પ્રમાણે ચક્ષુ 'કંઇ' બહાર જઈ શકતું નથી, પરંતુ વસ્તુનાં જ કિરણો ચક્ષુ સમીપ આવવાથી તે વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે (વસ્તુ દેખાય છે), એવું માનવામાં આવે છે. આ વાત પ્રયોગસિદ્ધ થઇ શકે એમ હોવાથી સહેલાઇથી નકારી શકાય તેમ પણ નથી. છતાં આ મંતવ્ય જો સ્વીકારવામાં આવે તો બહારની વસ્તુના અનેક ગુણો દેખાતા હોવા છતાં વસ્તુ એક તરીકે મને દેખાય છે એ જે પ્રત્યેકના અનુભવમા આવે છે તેની ઉપપત્તિ મળી રહેતી નથી. વસ્તુના ગુણો અનેક દેખાતા હોવા છતા " આ અનેકગુણોનો આધાર એક છે " એવું સ્પષ્ટ રીતે પ્રતીત થાય છે હવે આ અનેક ગુણપ્રતીતિની સાથે જે એકત્વપ્રતીતિ થાય છે તે કેવળ કાલ્પનિક છે એમ માનવા નૈયાયિકો ના પડે છે. એટલે ચક્ષુરિન્દ્રિય બહાર જઇ બાહ્ય વસ્તુની સાથે સંપર્કમાં આવે છે એવું તેઓ માને છે.

ઇંદ્રિયોનો વિષયો સાથે સંબંધ કેવી રીતે થાય છે તે આપણે ઉપર જોયું. પરંતુ તે ઉપરથી ઇંદ્રિયોના જેટલા જેટલા વિષયો આપણે ગણાવ્યા છે તે બધા સાથે ઇંદ્રિયોનો સંબંધ કેવી રીતે થાય છે તે કંઇ ફલિત થતું નથી. આ પ્રકારથી તો દ્રવ્યો ફક્ત પ્રત્યક્ષ રૂપેજ અનુભવી શકાય. દ્રવ્યો ઉપર અવલંબતી જાતી ઇંદ્રિયોના સંબંધમા કેવી રીતે આવે છે તે હજી જણાવવું રહ્યું. દા. ત.— આંખ પોતાની સમક્ષ રહેલા વૃક્ષની સાથે સંબંધમા (સંયોગમાં) આવવાથી વૃક્ષને પ્રત્યક્ષરૂપે અનુભવી શકે છે. પરંતુ વૃક્ષ ઉપરનું વૃક્ષત્વ કેવી રીતે સમન્વય છે તે સંબંધ શોધવાનો છે. આપણે આગળ કહેવું જ છે કે વૃક્ષની વૃક્ષત્વ નામની જાતી પણ આંખથી જ સમન્વય છે, જો કે આ જાતી સાથે ચક્ષુરિન્દ્રિયનો સીધો સંયોગ થતો નથી. (દ્રવ્ય અને ગુણ એ બે વચ્ચે સંયોગ

સંબંધ મનાતો નથી). આજ પ્રમાણે દરેક વિષય ઉપર અવલંબી રહેનારા ગુણોનું પણ છે. એ ગુણોની સાથે પણ ઇંદ્રિયોનો સંયોગ થઇ શકતો નથી. આ ઉપરથી દ્રવ્ય ઉપર રહેતા જાતી અગર ગુણ પ્રત્યક્ષ થતા નથી એવી શંકા કદાચ ઉદ્‌ભવે ખરી, પરંતુ તે અસ્થાને છે. જાતી અગર ગુણ સાથે આંખનો સાક્ષાત સંયોગ ન હોવા છતાં જે દ્રવ્ય ઉપર તે અવલંબે છે તેની સાથે તો તે સંયુક્ત હોય છે જ. અને તે દ્રવ્ય સાથે અન્ય સબંધોથી સંબદ્ધ થએલા હોય તેવા ગુણોનો પણ ઇંદ્રિયો સાથે પરંપરા થકી સંબંધ બંધાઇ ગુણ, જાતી, ઇત્યાદિનું જ્ઞાન થાય છે.

[ઇંદ્રિયોના વિષયો સાથે થનારા આવા સંબંધો એકંદરે છ પ્રકારના છે. તે નીચે પ્રમાણેઃ—(૧) સંયોગ, (૨) સંયુક્ત સમવાય, (૩) સંયુક્ત સમવેત સમવાય, (૪) સમવાય, (૫) સમવેત સમવાય, અને (૬) વિશેષણતા.

દ્રવ્યોનું પ્રત્યક્ષ આ પૈકી પહેલો સંબંધ, (ઇંદ્રિયોનો વિષયો સાથે સંયોગ"), થવાથી થાય છે. દ્રવ્ય ઉપર અવલંબતા ગુણો બીજા પ્રકારના સંબંધથી, સંયુક્ત સમવાય નામના સંબંધથી, સમજાય છે. તે ગુણો ઉપર અવલંબતી જાતી ત્રીજા પ્રકારના સંબંધથી, સંયુક્તસમવેત–સમવાય નામના સબંધથી, પ્રત્યક્ષ થાય છે.

આકાશ પ્રત્યક્ષ દેખાતું નથી. શ્રવણેન્દ્રિય (કાન) આકાશાત્મક છે. આકાશમાં ઉત્પન્ન થનારો ધ્વનિ આકાશનો ગુણ હોવાને લીધે આકાશ ઉપર સમવાય નામના સંબંધથી અવલંબે છે. અર્થાત્ ધ્વનિ વિષયની સાથે કાનનો (શ્રવણેન્દ્રિયનો) ચોથા પ્રકારનો સંબંધ, સમવાય નામનો સબંધ, હોય છે.

ઇંદ્રિયોનો અભાવ સાથે સબંધ એટલે વિશેષણતા. દા. ત :— જમીન ઉપર ઘોડો નથી એવુ આંખને દેખાય છે તે વખતે આંખનો અશ્વ–અભાવ સાથે સંયુક્ત વિશેષણતા નામનો સંબંધ હોય છે કાનથી શબ્દનો અભાવ સમજાય છે ત્યારે કેવળ વિશેષણતા નામનો સબંધ હોય છે. આ રીતે કેવળ વિશેષણતા, સયુક્તવિશેષણતા, સયુક્તસમવેતવિશેષણતા, ઇત્યાદિ અનેક પ્રકારો વિશેષણતાના પણ હોય છે. પરતુ એ બધા જુદા જુદા પ્રકારો તરફ ધ્યાન ન આપતા બધાનો એકજ વર્ગમા–વિશેષણતામા–સમાવેશ કરવામા આવેલો છે ટુકામાં કહીએ તો, ઇંદ્રિયો વિષયો સાથે ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણેના છ પ્રકારના સબધમાં આવી શકે છે આ સબંધને " સન્નિકર્ષ "ના નામથી પણ ઓળખવામાં આવે છે]

આ છ ઇંદ્રિયોનો ઉપર પ્રમાણેનો સંબધ લક્ષમાં લેતા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના પ્રકાર પણ છ જ છે એમ આપણે કહી શકીશું. અને તેથી જ નાકથી થનારા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને " ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ, " જીભથી થનારા ને " રાસનપ્રત્યક્ષ, " આંખથી થનારાને " ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ, " ત્વચાથી થનારાને " સ્પાર્શનપ્રત્યક્ષ, " કાનથી થનારાને " શ્રાવણ પ્રત્યક્ષ, " અને તેજ પ્રમાણે મનથી થનારા પ્રત્યક્ષને " માનસ પ્રત્યક્ષ " એ પ્રમાણે કહેવામા આવે છે.

આમ પ્રત્યક્ષના છે ભેદ આપણે જોયા એ બધા ઉપરથી " ઇંદ્રિયોનો વિષયો સાથે સબંધ થવાથી જે જ્ઞાન થાય છે તેને પ્રત્યક્ષ કહેવામા આવે છે " એવુ જે આગળ પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ કહેવામા આવ્યુ છે તેની યથાર્થતા સમજાશે.

આટલે સુધી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું વિશેષ કારણ આપણે જોયું.

હવે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનાં બીજાં કારણો તરફ દૃષ્ટિ કરીશું. કારણ કે, વિશેષ કારણ અને આ બીજાં બધાં કારણો એકઠાં થયા સિવાય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી.

આવાં કારણો પૈકી વિષય (પદાર્થ કે દ્રવ્ય) કદમાં બરોબર મોટો હોવો જોઈએ એ પણ એક કારણ જ છે. અત્યંત સૂક્ષ્મ વિષય (જેવાં કે, પરમાણુ) ઈંદ્રિયને જણાતો નથી, કારણ તે ઈંદ્રિયના ક્ષેત્ર વર્તુલની અંદર આવી શકે એટલો મોટો હોતો નથી. તેવી જ રીતે વાસ, સ્પર્શ, ધ્વનિ, થંડા-ઊનાપણું એ ગુણ અંધારામાં પણ કળી શકાય છે. પરંતુ આંખથી કોઈ પણ પદાર્થ અગર તેના ઉપર આધાર રાખતું રુપ સમજવા માટે તે પદાર્થની સાથે સાથે અજવાળાની પણ જરુર રહે છે તેવે વખતે ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષને માટે " અજવાળું હોવું " એ એક અધિક કારણ માનવામાં આવે છે. વળી, આ બધાં કારણો અસ્તિત્વમા હોય તો પ્રત્યક્ષ થાય જ છે એવો કંઈ સામાન્ય નિયમ બાંધી શકાય નહીં.

આંખ ખુલ્લી હોય, તેની જોવાની શક્તિ ઓસરી ગઈ ન હોય તો આપણી સામેનો થાંભલો આપણને દેખાય છે એ સામાન્યતઃ ખરું છે, પરંતુ તે વસ્તુતઃ પૂરેપૂરું ખરુ નથી. આંખ ઉઘાડી હોવા છતાં, થાંભલો દેખાવા માટે પૂરેપૂરું અજવાળું હોવા છતાં, સામેનો થાંભલો ન દેખાવાથી ઠોકર ખાવાનો જે પ્રસંગ ઊભો થાય છે. આ પ્રસંગ મન પોતાને ઠેકાણે ન હોવાથી પ્રાપ્ત થાય છે. શકુન્તલાનું મન દુષ્યન્ત સાથે લાગેલું હોવાથી દુર્વાસા મુનિના શબ્દ તેના કાન પર અથડાઈ શકયા નહીં એ પ્રસિદ્ધ જ છે. વર્ગની અંદર શિક્ષકનું ચિત્તવેધક અધ્યાપન ચાલુ હોય છે તે

વખતે સમય પૂરો થયાનો ઘંટ વાગે છે તે પણ સંભળાતો નથી, એ ઘણાને પરિચિત હશે. આ ઉપરથી એ સહજ લક્ષમાં આવે એમ છે કે સાભળવા માટે એકલો કાન પૂરતો નથી, પરંતુ તે ઇંદ્રિય પાસે મન પણ લાગેલું હોવું જોઇએ. કાનની માફક જ બીજી ઈંદ્રિયોનું પણ સમજવું. તેઓની સાથે પણ મનનો સંયોગ હોયા વગર તે તે ઇંદ્રિયથી બાહ્ય વિષય જાણી શકાતો નથી. શાસ્ત્રીય ભાષામાં આને જ ઇંદ્રિયો સાથે મનનો સંયોગ એમ કહે છે. આમ, બાહ્ય વિષયોના પ્રત્યક્ષ થવાને માટે જેવી રીતે તેમની સાથે ઇંદ્રિયોનો સંયોગ હોવો આવશ્યક ✓ તેવી રીતે ઈંદ્રિયો સાથે મનનો સંયોગ હોવો પણ આવશ્યક છે, એ આ ઉપરથી દેખાઇ આવશે.

એક જ વખતે બે જ્ઞાન થતા નથી બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો જે વખતે આપણે સાભળતા હોઇએ છીએ તે વખતે આખોનું કામ આપણે કરી શકતા નથી. ઊલટું, એકાદ પદાર્થનું આપણે એકાગ્રતાથી નિરીક્ષણ કરતા હોઇએ છીએ ત્યારે પાસેનો મનુષ્ય શું બોલે છે એ આપણને સમજાતું નથી. અને વિચારમા જ્યારે પુષ્કળ મગ્ન હોઇએ છીએ ત્યારે કોઈ પણ બાહ્ય ઈંદ્રિય કામ કરી શકતી નથી, એ લગભગ નિત્યનો જ અનુભવ છે. આની વિરૂદ્ધમા કેટલાક શતાવધાની લોકો પણ આપણા જોવામા આવે છે ખરા, તેમ જ એકાદ સુગંધિત પદાર્થ ખાતે ખાતે તેની વાસ અને સ્પર્શ બન્ને આપણને એક જ વખતે સમજાય છે એમ લાગે છે ખરું. પરંતુ આ ઘટનાઓનું પૈ જો સૂક્ષ્મપણે નિરીક્ષણ કરીશુ તો જણાશે કે એક જ વખતે થતી લાગતી ક્રિયાઓ એકી વખતે થતી નથી પરંતુ અલ્પકાળને અંતરે થતી હોય છે, જો કે તે કાળ ઘણો જ ટુંકો હોય છે. આ ઉપરથી એટલું ફલિત થાય છે કે

મન એક જ વખતે અનેક ઇંદ્રિયોની સાથે સંબદ્ધ થઇ શકતું નથી, તેમજ શરીરની અંદરની ગમે તે ઇંદ્રિય સાથે વિજળિક ત્વરાથી સંબદ્ધ થવાનું તેને ફાવી શકે છે. એટલે કે, મન એટલું બધુ સૂક્ષ્મ (ન્હાનું) છે કે તે બે ઇંદ્રિયો સાથે એક જ વખતે સબદ્ધ થઇ શકતું નથી, છતા તે ચપળ તો સર્વથી વિશેષ જ છે–એમ માની શકાય. અને તેથી જ મન એ અત્યંત ન્હાના પરમાણુરૂપ છે એવું માનવામા આવે છે. આ મનનો ઇંદ્રિયો સાથે સયોગ હોવો એ પણ પ્રત્યક્ષનું એક કારણ છે.

વિષયો સાથે ઇંદ્રિયોનો સંયોગ, ઇંદ્રિયો સાથે મનનો સયોગ, અને આ બે સયોગોની માફક જ મન સાથે આત્માનો સયોગ, એ પણ એક પ્રસક્ષનું કારણ જ છે. જ્ઞાન આત્મા ઉપરથી થાય છે. અર્થાત્ બાહ્ય વિષયોનો સબંધ આત્મા પર્યંત પહો-ચવો જોઇએ; અને તે પહોચે છે મનના સંયોગથી. એટલે જ " આત્મમન સયોગ " એ પ્રત્યેક પ્રકારના જ્ઞાનનું કારણ મનાય છે.

" આખથી જોવાય છે; કાનથી સંભળાય છે " એ વાત આબાલવૃદ્ધ સર્વેને સુવિદિત છે જ. પરતુ તે તે ઇંદ્રિયને તે તે વિષયનું જ્ઞાન થવાને માટે બીજી શેની શેની આવશ્યકતા રહે છે તેનું સામાન્ય લોક નિરીક્ષણ કરતા હોતા નથી. જ્ઞાનશાસ્ત્રવેત્તાઓએ તેવું નિરીક્ષણ કરીને " આત્મા મન સાથે સંયુક્ત થાય છે, મન ઇંદ્રિયો સાથે, ઇંદ્રિયો બાહ્ય પદાર્થ (વિષયો) સાથે સબદ્ધ થાય છે. અને એ રીતે બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે "–એવો એક મહત્વનો સિદ્ધાન્ત પ્રસ્થાપિત કરેલો છે.

ઉપરની પ્રણાલિ પૈકી આત્માનો મન સાથે સંબધ શી રીતે

થાય છે તેનો થોડો વિસ્તારપૂર્વક વિચાર કરવો બાકી રહ્યો છે, તે હવે કરીએ. આત્મા સર્વવ્યાપી છે, એટલે મન સાથે તેનો સંયોગ હંમેશાં હોવાનો જ. આ પ્રમાણે "આત્મમનઃસંયોગ" હંમેશાં રહેતો હોવાને લીધે હંમેશાં દરેકને કોઇ પણ પ્રકારનું જ્ઞાન થતું જ રહેવાનું એ પણ સિદ્ધ. છતાં અનુભવ આથી વિરુદ્ધ જાય છે. હંમેશાં આ પ્રમાણે થતું રહેતું જણાતું નથી. ઉપર જણાવેલો સિદ્ધાન્ત ખરો હોય તો ગાઢ નિદ્રા જેવી સ્થિતિ કલ્પી શકાય નહીં કારણ આપણે ગાઢ નિદ્રામાં હોઇએ છીએ ત્યારે આપણને કોઇ પણ પ્રકારનું જ્ઞાન હોતું નથી એ અનુભવસિદ્ધ છે, જો કે ઉપર ગણાવેલા સર્વ કારણો ત્યાં હોય છે. અર્થાત્ ગાઢ નિદ્રાની ઉપપત્તિનો બરોબર મેળ ખાતો નથી.

આ મેળ બરોબર ખવડાવી શકાય તેને સારુ નૈયાયિકોએ એક જુદીજ પ્રક્રિયાનું અવલંબન લીધેલું જણાય છે. "પુરીતત્" નામની એક નાડી પ્રત્યેકના શરીરની અંદર રહેલી છે. મન તે નાડીમાં હોય ત્યાં સુધી કોઇ પણ પ્રકારનું જ્ઞાન મનુષ્યને થતું નથી. એટલે ગાઢ નિદ્રાની વખતે મન પુરીતત્ નાડીમાં પ્રવેશેલું હોવાથી આત્મમન સંયોગ થતો નથી અને તેથી કોઇ પણ પ્રકારનું જ્ઞાન ઉદ્ભવતું નથી–આવો મેળ બેસાડેલો છે. આમાં ગમે તે ઠેકાણે આત્મમન સંયોગ થતાં જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માની શકાતું નથી, પરંતુ પુરીતત્ નાડીના બહારના પ્રદેશની અંદર આત્મા સાથે મનનો સંયોગ થાય છે એટલે ખસુસ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય જ છે એવા મતવ્યનો સ્વીકાર રહેલો છે.

[કેટલાક નૈયાયિકો આ પ્રશ્ન જરા વધારે ચડેલાઇથી ઉકેલે છે અમુક જ વિશિષ્ટ સ્થળની અંદરના આત્મમનઃસંયોગને જ્ઞાન

માત્રનું કારણ માનવા કરતાં પુરીતત્ નાડી સાથે મનનો સંયોગ હોવો એ જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે એમ માનવું. અર્થાત, સુષુપ્તિ-કાળમાં પુરીતત્ સાથે મનનો સંયોગ હોય છે, અને તે જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક હોવાથી તેવે વખતે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી, પરંતુ જાગૃત કાળમાં તેવો સંયોગ ન હોવાને લીધે જ્ઞાનને ઉત્પન્ન થવાને પ્રત્યવાય હોતો નથી. આવી યુક્તિ તે લોકો લગાડે છે. પણ આ મતભેદ કેવળ પારિભાષિક જ જણાય છે.

મન અને આત્માનો હંમેશાં સંયોગ હોવા છતાં ગાઢ નિદ્રા-વસ્થામાં જ્ઞાન થતું નથી એ અનુભવસિદ્ધ હોવાથી શરીરની અંદર જ એક સ્થાન એવું માનવું જોઇએ કે જ્યાં મન જઇ પહોંચવાથી આત્માની સાથેનો સંયોગ ગુમાવે છે અને જ્ઞાન ઉત્પન્ન થઇ શકતું નથી. મુખ્યત્વે આવાજ પ્રકારની કલ્પના ઉપર ઉપર જણાવેલી ઉપપત્તિનો મેળ ખવડાવી શકાય એમ છે. argument ascertainmer

આ સંબંધમાં જે પુરીતત્ નાડીનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવેલો છે તેનું વર્ણન આવા જ કોઇ સંબંધની અંદર બૃહદારણ્યકમાં (૨-૧-૧૧) કરેલું છે. ત્યાં "હૃદયની સાથે મંલગ્ન થએલી 'હીતા' નામની ૭૨૦૦૦ નાડીઓ પુરીતત્ નામની નાડીને જઇ મળે છે. આ હીતા નાડીઓમાં થઇને (ગમન કરીને) જીવાત્મા પુરીતત્ નાડીની મધ્યે શયન કરે છે" – એવું વર્ણન છે. તેમાંથી આપણી કલ્પનાને બંધબેસે એટલો ભાગ લઇ નૈયાયિકોએ ઉપર જણાવેલી કલ્પના ઉપજાવી કાઢેલી જણાય છે.]

પ્રત્યક્ષ નામનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવા માટે આત્મા, મન, ઇંદ્રિય અને વિષય એ બધાના એકમેક સાથે કેવા કેવા સંયોગ થવા-

આવશ્યક છે એ અત્યાર સુધી કહેવાયું. તેમજ ઇંદ્રિયો ૭ હોવાને લીધે પ્રત્યક્ષના ભેદ પણ ૭ થાય છે તે યે આપણે જોયું. હવે પ્રત્યક્ષમાના બીજા કેટલાક ભેદ છે તેને લક્ષમા લેવાનો પ્રયાસ કરીશુ.

ઉપર જણાવેલા ૭ યે પ્રકારના પ્રત્યક્ષમાં ઇંદ્રિયોનો વિષયો સાથે જે સબધ હોય છે તેને "લૌકિક સન્નિકર્ષ"ના નામથી ઓળખવામા આવે છે કારણ સામાન્ય લોકોને પણ આ સન્નિકર્ષની-સબધની-ખબર પડે છે. અને આ લૌકિક સન્નિકર્ષથી થનારા આ ૭ યે પ્રકારના પ્રત્યક્ષોને "લૌકિક પ્રત્યક્ષ" એવુ નામ આપવામા આવે છે આ પ્રકારમા ન સમાઇ શકનારા પ્રત્યક્ષને "અલૌકિક પ્રત્યક્ષ" કહે છે એના સબધો જે લૌકિક સન્નિકર્ષથી જુદા જ હોય છે, તેને, "અલૌકિક સન્નિકર્ષ" કહે છે એટલે હવે અલૌકિક પ્રત્યક્ષ અને અલૌકિક સન્નિકર્ષના વિષય તરફ આપણે વળીશુ

એકાદ વસ્તુ બતવાવીને "આ ઘોડો છે", અથવા "આને ઘોડો કહે છે" એવુ આપણને કોઇએ એક વખત પણ સમજાવી દીધા પછી ફરીથી પ્રત્યેક વખતે તેવુ કોઇ બતલાવનાર કે કહેનાર ન હોય તો પણ આપણે ઘોડો ઓળખી શકીએ છીએ. બતલાવનાર કે સમજાવનાર વ્યક્તિ "આ વ્યક્તિ જેવી દરેક વ્યક્તિને ઘોડો કહે છે" એવુ કઇ કહેતી હોતી નથી તે તો માત્ર આપણી સન્મુખ ઉભા રહેલા ઘોડાનો જ નિર્દેશ કરીને બોલતી હોય છે છતા તેના એ પ્રમાણેના બોલવાનો સૂચિત અર્થ લઇને આપણે "તે વ્યક્તિ સરખો પ્રત્યેક વ્યક્તિને અમુક કહે છે" એવુ સમજીએ છીએ. એ ખુલ્લુ છે આ અર્થ આપણે આપણા મનથી જ ઠરાવીએ છીએ, બોલનારના વાક્યનો તેવો અર્થ થઇ શકતો નથી.

વળી, "આ વ્યક્તિ સરખી વ્યક્તિ" એવો અર્થ લેવાને માટે અગાઉ તેવી વ્યક્તિ જોવામાં આવેલી હોવી જોઇએ, એ સ્પષ્ટ છે. પરંતુ જેણે ઘોડો પ્રથમ જ જોયો હોય તેને તેવી વ્યક્તિ અગાઉથી જ કેવી રીતે પરિચિત હોઇ શકે? મતલબ કે, એક જ વ્યક્તિને લાગુ પડતુ વિધાન તે જ જાતીના સમગ્ર વ્યક્તિસમુદાયને આપણે લગાડીએ છીએ એ હકીકત બીલકુલ નક્કર છે. આ ચર્ચાનો ઉદ્દેશ તેનું કારણ શું તે શોધી કઢાડવા પુરતો જ છે.

કેવળ વ્યક્તિઓનાં નામો બદ્દલ જ નહીં, પરંતુ બીજા તરેહ તરેહના વિષયોમાં પણ આવો પ્રશ્ન ઉભો થયા વગર રહી શકતો નથી એકાદ મનુષ્ય શૂરવીર જણાય, અને પછી તે મરાઠા જાતીનો છે એવું જાણવામાં આવે તો "મરાઠાઓ શૂરવીર હોય છે" એવું સામાન્ય વિધાન કરવા તરફ આપણી વૃત્તિ ઝટ દોડી જાય છે. "અગ્રેજી શીખેલા વિદ્વાન હોય છે," "શાસ્ત્રી લોક વ્યવહારશૂન્ય હોય છે", "વર્તમાનપત્રમાં છપાયલા સમાચાર સત્ય જ હોય છે," વિગેરે વિગેરે પ્રકારનાં વિધાનો કોઇના કહ્યા વગર પણ આપણે, એકાદ ઉદાહરણ જોઇને, મનમાં ઠસાવી દઇએ છીએ. આ સિદ્ધાન્ત ખરો છે કે ખોટો એ પ્રશ્ન અત્રે નથી. અહીં તો માત્ર પ્રશ્ન એટલો જ છે કે આવી એકાદ વાત જોઇને તે બધાને લાગુ પાડવાની આપણામાં જે વૃત્તિ હોય છે તે શાને કારણે?

આ પ્રશ્નના પ્રત્યુત્તર તરીકે એવું મંતવ્ય રજુ કરવામાં આવે છે કે જ્યારે એકાદ વ્યક્તિ વિષયક એકાદ વિધાન આપણે સાંભળીએ છીએ, કિંવા એકાદ વ્યક્તિનું એકાદ કંઇ વિશેષપણું આપણા જોવામાં આવે છે, ત્યારે કેવળ એકજ વ્યક્તિ

આપણી સમક્ષ હોતી નથી, પરંતુ એવી અનેક વ્યક્તિઓ, અગર એના જેવી બીજી બધી જ વ્યક્તિઓ, આપણી સમક્ષ જ હોય છે. પ્રત્યક્ષ તેવી સર્વ વ્યક્તિઓ આપણી સમક્ષ હોતી નથી, એ ખરું. પરંતુ આ કોયડો ઉકેલવા માટે તો " સમક્ષ હોય છે " એનો અર્થ બરાબર લક્ષમાં લેવો જોઇએ. કોઇ પણ વસ્તુ ઇંદ્રિય સમક્ષ હોવી એટલે તે ઇંદ્રિય સાથે તેનો સંબંધ હોવો તે. ઇંદ્રિયોનો આ પ્રમાણે વિષયો સાથે થનારો સંબંધ લૌકિક તેમજ અલૌકિક એવા બે પ્રકારનો હોય છે એ આપણે જોયું. અલૌકિક સંબંધ માનવાનું કારણ હમણાં જ ઉપર જણાવ્યો તેવા અનુભવનો મેળ મેળવવા માટે હોય છે. એકજ ઘોડો આપણી આંખો સામે હોય, અને બીજા કોઈ પણ ઘોડા સાથે એ આંખોનો લૌકિક સંબંધ ન હોય, તો પણ બીજા સર્વ ઘોડાઓમાં અસ્તિત્વ ધરાવતી અશ્વત્વ નામની જાતી આપણી સમક્ષના વૈયક્તિક ઘોડામાં હોય છે;– જાતી પ્રત્યક્ષ હોય છે એ પહેલાં કહેવાઇ ગયું છે–; એટલે તેવે વખતે એ જાતી દ્વારા આપણી આંખો સમક્ષ સર્વે વ્યક્તિઓ હોય છે જ એવું કહેવાને કોઇ પણ જાતનો પ્રત્યવાય નથી. ફરક એટલો જ કે પેલી વ્યક્તિ સાક્ષાત્ સંયોગ સંબંધથી ઇંદ્રિય સાથે સંબદ્ધ હોય છે; જ્યારે બાકીની તે વ્યક્તિ ઉપર અવલંબતી જાતી દ્વારા સંબદ્ધ હોય છે. જાતીને " સામાન્ય " એવા બીજા નામથી ઓળખવામાં આવે છે, સંબંધને " પ્રત્યાસત્તિ " અગર " સન્નિકર્ષ " એવું કહે છે. એટલે આ અલૌકિક સંબંધને " સામાન્ય લક્ષણા પ્રત્યાસત્તિ " – જાતીરુપી કિંવા સામાન્યરુપી સંબંધ – કહેવામાં આવે છે. જે વખતે આંખનો જે વ્યક્તિ સાથે સંબંધ હોય છે તે વખતે તે વ્યક્તિનું જેવું પ્રત્યક્ષ સ્વરુપ ખડું થાય છે, તેવું જ પ્રત્યક્ષ સ્વરુપ તે વ્યક્તિ

ઉપર આધાર રાખતા " સામાન્ય "નું – એટલે કે, તજ્જાતીય બીજી બધી વ્યક્તિઓ સાથે સંબંધ હોવાને લીધે (સામાન્ય લક્ષણા–પ્રત્યાસત્તિથી) સામાન્યતઃ ઇતર વ્યક્તિઓનું–પણ ખરું થાય છે એ હવે વાચકોના ધ્યાનમાં આવ્યા વગર રહેશે નહીં. આ બે પ્રત્યક્ષો પૈકી પહેલો પ્રત્યક્ષ સંયોગ " લૌકિકસન્નિકર્ષ "થી થાય છે, અને તેને " લૌકિક પ્રત્યક્ષ " કહે છે, બીજો " સામાન્ય લક્ષણા–પ્રત્યાસત્તિ " નામના અલૌકિક સન્નિકર્ષથી થાય છે – અને તેને " અલૌકિક પ્રત્યક્ષ " કહે છે.

આમ એક અલૌકિક સન્નિકર્ષનું સ્વરુપ અને ઉપયોગ આપણે જોયાં. હવે " જ્ઞાન લક્ષણા સન્નિકર્ષ " નામના બીજા અલૌકિક સંબંધ તરફ આપણે વળીશું.

કેટલીક વખત એક જ્ઞાનમાંનો વિષય બીજા જ્ઞાનની અંદર ઉતરી આવે છે. દા. ત.—એકાદ ચંદનકાષ્ટનો ટુકડો દૂરથી દેખાતાં જ " આ ચંદન સુવાસિત છે " એવું આપણે કહીએ છીએ. આ પૈકી સુવાસિતપણાનો ગુણ આંખથી સમજાતો નથી, નાકથી જ તે જાણી શકાય છે પણ ઉપરના ઉદાહરણને બદલે ચંદનનો ટુકડો નજીકમાં નહીં પરંતુ ઘણે દૂર હોય એવું ઉદાહરણ લઇએ તો તેમાં સુવાસિતપણાનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે એ મુખ્ય કાયડો આપણે તો ઉકેલવાનો છે. એ કોયડાનો ઉત્તર નૈયાયિક ઉપર જણાવી એવી માન્યતાને અવલંબીને આપે છે. એક જ્ઞાનમાંનો વિષય બીજા જ્ઞાનની અંદર ઉતરે છે; મતલબ કે, એકનું જ્ઞાન થતાં બીજી યાદ આવે જ. બે સંબદ્ધ વસ્તુ પૈકી કોઇ પણ એક જોવામાં આવે એટલે બીજી સ્મરણમાં આવે જ. અને તે જ આધારે ચંદન જોતાં સુવાસિતપણાનું સ્મરણ થાય છે જ. એ

સ્મરણ નામના જ્ઞાનની અંદરનો વિષય પાછળના જ્ઞાનમાં (પ્રત્યક્ષમાં) ઉતરે છે. એટલે "આ ચંદન સુવાસિત છે" એ જ્ઞાન નૈયયિકોના મત પ્રમાણે નીચે જણાવેલી વિચારસરણીને આધારે થાય છે —

(૧) આ ચંદન છે (મૂળ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ)

(૨) સુવાસિતપણાનું જ્ઞાન (સ્મરણ)

(૩) આ ચંદન સુવાસિત છે. (જોડ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ)

આમા બીજા જ્ઞાનમાનો વિષય ત્રીજા જ્ઞાનમા ઉતરે છે, એટલે બીજુ જ્ઞાન એ જ આ ઠેકાણે સંબંધ કરે છે. આને "જ્ઞાન લક્ષણા પ્રત્યાસત્તિ" કહે છે એ બીજો અલૌકિક સન્નિકર્ષ છે આ સંબંધને લીધે પૂર્વ જ્ઞાનની અંદરનો વિષય પાછળથી થતા જ્ઞાન સુધી પહોચાડાય શકાય છે અને તેથી એ પાછળથી થનારા જ્ઞાનને "ઉપનીત જ્ઞાન" (પૂર્વ જ્ઞાનને લઇને પાસે અણાયલું જ્ઞાન) પણ કહે છે.

એકાદ વ્યક્તિ ઓળખીતા જેવી લાગે છે, પણ બરોબર ચોક્કસપણે કંઇ લક્ષમા એકદમ આવતી નથી. પરંતુ જ્યારે તે વ્યક્તિનું પ્રથમ ઓળખાણ કર્યા, કેવી રીતે થએલુ એ બધી બાબતનુ સ્મરણ થાય છે, ત્યારે આપણે "હાં, હવે બરાબર ઓળખી" એવું કહીએ છીએ આમા "બરોબર ઓળખવુ" તે શુ, અને વ્યવહારમા તે કેટલું જરૂરનુ છે, એ લક્ષમા આવે તો આ જ્ઞાન સ્વરુપી અલૌકિક સબંધનું મહત્ત્વ સમજાયા વગર રહેતુ નથી. દરેક પ્રત્યક્ષની અંદર આમ પૂર્વે સમજાયલા જ્ઞાનમા પાછળથી આ જ્ઞાન લક્ષણા સન્નિકર્ષથી થએલા જ્ઞાનના અંશનું સારા પ્રમાણમાં મિશ્રણ હોય છે એ હવે સહેજે સમજાશે.

અત્યાર સુધી આપણે બે પ્રકારના અલૌકિક સન્નિકર્ષનું વર્ણન કર્યું. ત્રીજો પણ અલૌકિક સન્નિકર્ષનો પ્રકાર છે. તેનું નામ " યોગજ " (યોગમાંથી જન્મેલો) છે. યોગાભ્યાસથી એ ઉત્પન્ન થાય છે. એટલે સામાન્ય મનુષ્યને આ પ્રકારના સન્નિકર્ષથી જ્ઞાન થવું શક્ય નથી. તથાપી જે યોગી પુરુષોએ વિશિષ્ટ અભ્યાસ કરી પોતાની જ્ઞાન શક્તિને વિકસાવેલી છે તેમને ઘણા દૂરના, અત્યંત સૂક્ષ્મ, આડપડદામાં રહેલા, અને તદ્દન ગાઢ અંધકારમાં પણ વિષયોનો આવિષ્કાર થઇ શકે છે યોગાભ્યાસને લીધે યોગી પુરુષોની ઇંદ્રિયોનું સામર્થ્ય વધે છે, અને તેને લીધે તે ઇંદ્રિયોનો કેવળ વર્તમાનના જ પદાર્થો સાથે નહીં, પરંતુ ભૂત અને ભવિષ્યના પદાર્થોની સાથે પણ સંબંધ થઇ તેનું જ્ઞાન તેવા અધિકારીને થઇ શકે છે. અને તેથી " યોગજ સન્નિકર્ષ " નામનો ત્રીજો અલૌકિક સન્નિકર્ષ માન્યા શિવાય છૂટકો નથી

[યોગીઓની ઇંદ્રિયો સર્વ સામાન્ય મનુષ્યને ન સમજાય એવી વસ્તુઓનું (અતીન્દ્રિય વસ્તુઓનું) જ્ઞાન કરાવી આપે છે એવું નૈયાયિકો માને છે. આની સત્યતાનો પુરાવો શ્રુતિ – સ્મૃતિ – પુરાણોમાંથી પુષ્કળ દેખાડવામાં આવે છે. વિશ્વનાથ પંચાનને એવું જ કહેલું છે, પણ ઉદાહરણો આપેલાં નથી. જયંત ભટ્ટે આ વિષય પર જરા વિસ્તારથી લખેલું છે. તેની અંદર સર્વજ્ઞ કોઇ જ નથી અને અતીન્દ્રિય જ્ઞાન સામર્થ્ય કોઇને જ નથી એવું પ્રતિપાદન કરનાર કુમારિલ ભટ્ટની તેમણે ઠીક ખબર લીધેલી જણાય છે. પરંતુ તેમણે પોતે પણ " સંપાતિએ સો યોજન ઉપરથી સીતાને જોઇ " એટલું એક રામાયણમાંનું દૃષ્ટાન્ત આપ્યા ઉપરાંત વિશેષ કોઇ પણ નિઃસંદિગ્ધ ઉદાહરણ આપ્યું નથી. ન્યાયશાસ્ત્ર ઉપરના ગ્રંથકારો યોગીઓને આવું સામર્થ્ય હોય છે એવું સ્વીકારી લઇને

તેની ઉપપત્તિ માત્ર દેખાડવાનો પ્રયત્ન કરે છે. સાથે સાથે નૈયાયિકો એવું પણ માને છે કે યોગીઓનું સામર્થ્ય આ પ્રમાણે અલૌકિક હોય તો પણ તે જ્ઞાન પુરતું જ, શારીરિક સામર્થ્ય પુરતુ નહીં. યોગાભ્યાસથી શારીરિક સામર્થ્ય વધવાથી યોગીઓ ચંદ્ર સૂર્યનો પણ સ્પર્શ કરી શકે છે એવું તેમણે કોઈ પણ ઠેકાણે કહેલું મળી આવતુ નથી સામાન્ય લોકને ન જણાય તે યોગીઓને જણાય છે એવું કહેવામાં વિરોધ સરખું નથી એવું તેઓ કબુલ કરે છે.

વાસ્તવિક રીતે પાતઞ્જલ યોગસૂત્રોનો આ મૂખ્ય વિષય હોઈ તેમાંથી જ આ વિષયનું પ્રતિપાદન કરવું ઠીક થઈ પડશે આ દૃષ્ટિથી તે સૂત્રોનું નિરીક્ષણ કરનારને યોગીઓના જ્ઞાનનું સ્વરૂપ અને સામાન્ય લોકના જ્ઞાનથી તેની જે વિશિષ્ટતા છે તે, બહુ સારી રીતે દેખાય છે. યોગસૂત્રોના પહેલા પાદના છેવટ છેવટના ૪૯ મા સૂત્રની અંદર સમાધિપ્રજ્ઞાનું વૈશિષ્ટ્ય વર્ણવેલું છે. " એકાદ પદાર્થનું સાંભળવામાં આવવાથી અગર અનુમાન ઉપરથી જે જ્ઞાન સાધારણ રીતે થાય છે તેવું પદાર્થજ્ઞાન સમાધિની અંદર હોતું નથી પણ તે વિશેષ રૂપનું હોય છે " આત્મા સરખી સૂક્ષ્મ વસ્તુનું જ્ઞાન સામાન્ય લોકોને જુદા જુદા ગ્રંથો ઉપરથી તેમજ અનુમાનો ઉપરથી થાય છે પરંતુ એવા જ્ઞાનમાં તો દરેક વસ્તુનું સામાન્ય સ્વરૂપ જ સમજી શકાય છે. રસ્તા ઉપર મોટર છે એવું કોઈના કહેવાથી, અગર રસ્તા ઉપરથી મોટરના જેવો અવાજ આવવાથી ત્યાં મોટર છે, એવું આપણે અનુમાન બાંધી શકીએ. પરંતુ આ બન્ને વખતે મોટરનું સામાન્ય સ્વરૂપ જ આપણા મનમાં સમજાયેલું હોય છે. તેનો વિશિષ્ટ આકાર કેવો આ પ્રકારના જ્ઞાનમાં જાણી શકાતો નથી તેને માટે તો મોટર

પ્રત્યક્ષ જેવી જ જોઇએ. તેવીજ રીતે સમાધિમાંના આત્મજ્ઞાનનું છે. ઉપનિષદો વાંચીને કિંવા અનુમાનોથી આત્માનું જે જ્ઞાન થઇ શકે છે તેના કરતાં યોગીઓનું આત્મજ્ઞાન સ્પષ્ટ સ્વરુપનું હોય છે એટલોજ યોગસૂત્રકારનો અભિપ્રાય હોય તેમ જણાય છે. યોગસૂત્રો ઉપરથી મળતું આ સ્પષ્ટીકરણ ધ્યાનમાં લેનારને યોગીઓના પ્રત્યક્ષનું ખરુ ક્ષેત્ર કયું તે લક્ષમાં આવશે અને તેથી ઘણા પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થતા મટી જશે. ૯

પરંતુ જુના ગ્રંથકાર આ મર્યાદા માન્ય રાખવાને તૈયાર હોય એમ દેખાતું નથી. કુમારિલ ભટ્ટ જેવા વિદ્વાન યોગજ પ્રત્યક્ષ બીલકુલ માનતા જ નથી, જ્યારે નૈયાયિક વિગેરે યોગજ પ્રત્યક્ષ એટલે સુધી માને છે કે યોગીઓને ભૂત, ભવિષ્ય, અને વર્તમાન બધું જ કરતલામલકવત્ હોય છે. યોગીઓની જ્ઞાનશક્તિ પ્રમાણે જ તેમની ક્રિયાશક્તિ પણ અમર્યાદ હોય છે એવુ યોગસૂત્રોના સિદ્ધિ-પાદમાં જણાવેલું છે. અર્થાત્ કોઇ <u>ચિકિત્સક</u> વિચારકને આમાં ખરો મત કયો એવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે.

ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે, યોગીદષ્ટિ આત્મા, મન, મનઃપ્રવૃત્તિ, ઇત્યાદિ વિશિષ્ટ વિષયો પુરતી જ મર્યાદિત છે એવું માનનારને આ પ્રશ્નનું યોગ્ય નિરાકરણ મળી રહેશે એવું અમને લાગે છે. આધુનિક કાળમાં યોગવિદ્યાના વિષયમાં અધિકારયુક્ત વાણીમાં કહી શકનાર શ્રીમત્ કુવલયાનંદનું એક ભાષણ આ પુસ્તકની છેવટમાં પરિશિષ્ટ ક જમાં આપવામાં આવેલું છે. તે <u>ચિકિત્સક</u> વાચકે વાંચી જવા ભલામણ છે

આ વિષયમાં અમારો અંગત મત બાજુ ઉપર મૂકીને નૈયાયિકોનો જ મત કહેવો એ અમારૂ અહીં કર્તવ્ય હોવાથી મુખ્ય

ગ્રંથ વિભાગમાં યોગીદૃષ્ટિ અમર્યાદ જ્ઞાન સામર્થ્યની હોય છે એ નૈયાયિકોનો સિદ્ધાન્ત સ્વીકારી લઇને અમે વિવેચન કરેલું છે એ વાચકોએ ધ્યાનમાં રાખવું.]

આ પ્રમાણે ત્રણ પ્રકારના અલૌકિક સન્નિકર્ષનું, તેમજ તેનાથી ઉત્પન્ન થનારા ત્રણ પ્રકારના અલૌકિક પ્રત્યક્ષનું આટલે સુધી વિવેચન થયું. એ પહેલાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના જુદા જુદા પ્રકાર, તેમજ તેનાં કારણો, વિગેરે બાબતં સંબંધી પણ વિવેચન થઇ ગએલું છે. હવે પ્રત્યક્ષ જેવું જ દેખાનારું પરંતુ તેટલું વાસ્તવિક ન હોનારું, જે જ્ઞાન હોય છે તેનો વિચાર કરીએ. ખોટા જ્ઞાનને " ભ્રમ " કહેવામાં આવે છે. આ ભ્રમનું સ્વરુપ તથા તેના કારણો પણ સ્પષ્ટ રીતે લક્ષમાં લેવાં જોઇએ. ખોટાં જ્ઞાન કયાં તે દેખાડયા શિવાય ખરા જ્ઞાનનું સ્વરુપ બરોબર સંપૂર્ણતઃ વ્યક્ત થઇ શકતું નથી. વળી, ન્યાયશાસ્ત્ર માત્ર જુદાં જુદાં જ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે એટલું દેખાડવા પુરતું જ નથી, પરંતુ તે તે જ્ઞાનનું સત્યાસત્યત્વ કેવી રીતે ઓળખવું તેની સમજ આપવી એ પણ ન્યાયશાસ્ત્રનું મુખ્ય ધ્યેય છે. એટલે હવે ભ્રમનું સ્વરુપ તથા તેનાં કારણોનો વિચાર કરીશું.

જે વસ્તુ જેવી ન હોય તેવી દેખાવી તેને " ભ્રમ " કહે છે. કમળો થયો હોય ત્યારે ધોળો પદાર્થ પણ પીળો દેખાય છે, દૂરથી ઝાડ માણસ જેવું દેખાય છે, પાણીમાં અર્ધી ડુબાડેલી લાકડી સધી હોવા છતા વાંકી દેખાય છે, તડકામાં પડેલી છીપ જોઇ ચાંદીનો ભાસ થાય છે, વિગેરે વિગેરે બધાં ભ્રમનાં ઉદાહરણો છે. એ બધાં ઉદાહરણો તપાસીશું તો જણાશે કે ઇંદ્રિયોના કિંવા વિષયોના " દોષ " જ ભ્રમનું (મિથ્યાજ્ઞાનનું) કારણ હોઇ

જોઇએ. અહીં " દોષ " શબ્દ પારિભાષિક ભાષામા વપરાયેા છે. વસ્તુનું સત્ય સ્વરુપ સમજવામા જે જે અંતરાયેા ઉભા થાય તે બધા દોષ જ સમજવા. આ દષ્ટિથી જોતા આખેાનેા કમળેા એ જેવી રીતે દોષ છે તેવીજ રીતે ઝાડનુ દૂર હોવાપણું એ પણ દોષ છે. એકાદ પદાર્થ દૂર હોવાને લીધે જેવી રીતે તેનું સત્યસ્વરુપ સમજાઇ આવતું નથી, તેવી રીતે તે ઘણેા નજદીક હોવાને લીધે પણ તેનુ સત્યસ્વરુપ સમજાતુ નથી એટલે દૂર હોવાપણાની માફક નજદીક હોવાપણુ એ પણ દોષ જ છે મન સ્વપ્નાવસ્થામા હોય ત્યારે ગમે તેવેા ભ્રમ ઉત્પન્ન થઇ શકે છે તદ્દન અશકય કેાટીના સ્વપ્નેા પણ આપણુને આવે છે. આવે વખતે મનનુ સ્વપ્ન દશામા હોવું એ એનેા દોષ જ ગણાવી શકાય અને એ દોષને લીધે ભ્રમ ઉત્પન્ન થાય છે

કેાઇ પણ વસ્તુ પ્રત્યક્ષ થવા માટે આત્મા, મન, ઇંદ્રિય, અને વિષય એ બધાનેા વિશિષ્ટ પ્રકારનેા પરસ્પર સયેાગ થવેા જોઇએ એ આગળ કહેવાઇ ગયું છે. હવે ઉપરના ઉદાહરણેા ઉપરથી એ સમજાશે કે તે પૈકી ઇંદ્રિય, વિષય, કિવા મન એમા જો કંઈ દોષ હોય તેા સત્યજ્ઞાન ન થતા ભ્રમ ઉત્પન્ન થાય છે. તેજ પ્રમાણે આત્માનુ પણ સમજવાનુ છે આત્મા ઉપર પૂર્વગ્રહ બધાઇ જવાને લીધે ભૂલનુ જ્ઞાન થાય છે " છાપેલુ તેટલુ સત્ય " એવી એકાદની સમજ હોય એટલે તે વર્તમાનપત્રમાની ખેાટી બાતમી પણ ખરી માને છે. " યુરેાપીય પડિત તેટના જ વિદ્વાન, ભારતીય પડિતેા ખરા વિદ્વાન હોતા નથી, " એવેા જેને પૂર્વગ્રહ બધાઇ ગયેલેા હોય તેને ભારતીય પડિતેાના સત્ય વિધાનેા પણ ખરા લાગવાના નહીં. આત્મા ઉપર આવા પ્રકારનેા મિથ્યાગ્રહ હોવેા એ જ તેનેા દોષ ગણાય એટલે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના જે કારણેા છે તે પૈકી કેાઇ પણ

એક કિંવા અનેક કારણો પર દોષનો ઉદ્ભવ થતા ભ્રમ ઉત્પન્ન થાય છે એ આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે.

[ન્યાય ગ્રંથોમાથી ઇંદ્રિય અને વિષયના દોષોનુ વર્ણન મળી આવે છે, પરંતુ મન અને આત્માના દોષોનુ વર્ણન તેમાથી મળી આવતુ નથી આત્માના દોષનુ સૂચન જે ઉપરના વિવેચનમા કરવામા આવ્યુ છે તે કોઇ ગ્રંથના આધારે નહીં, પરંતુ અમારી પોતાની કલ્પનાને આધારે મનના દોષનું એ પ્રમાણે સૂચન કરવુ પણ મુશ્કેલ જણાય છે જાગૃત દશામાં મન ઠેકાણે ન હોય તો જ્ઞાન જ થાય નહીં પણ જ્ઞાન જ ન થવુ એ કંઇ ભ્રમ નથી વિપરીત જ્ઞાન થવુ એ ભ્રમ છે. સ્વપ્ન દશા પણ મનની જ એક દશા છે એમ માનીએ તો મનનું તે દશામા હોવુ એ તેનો દોષ હોવાનુ માની શકાય એમ છે, અને આ દૃષ્ટિથી જ ઉપરના વિવેચનમા તે પ્રમાણે દર્શાવેલુ છે. જયંતભટ્ટે ન્યાયમંજરીમા પ્રતિભા, નિદ્રા, ઇત્યાદિ મનના દોષોને લીધે સ્વપ્નો ઉત્પન્ન થાય છે એવુ કહેલુ છે તે ઉપરથી નિદ્રા પણ મનનો દોષ છે એ સ્પષ્ટ થાય છે પણ ઉપરના વિધાનમા ' પ્રતિભા ' એટલે શુ તે સમજાતુ નથી, તેમજ " ઇત્યાદિ " શબ્દથી બીજા કયા દોષો ગ્રંથકારના મનમા હતા તે પણ સમજી શકાતું નથી.]

ભ્રમનાં કારણો સબંધી આપણે વિવેચન કર્યું. હવે આપણે ભ્રમની ઉપપત્તિ તપાસીએ એ તપાસતી વખતે શાસ્ત્રકારો સન્મુખ જે પ્રધાન પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે તે એ કે " ન હોય તેવી વસ્તુ ભ્રમમા દેખાય છે શી રીતે ? " હોય એવી વસ્તુ ઢંકાયલી હોય તો ન જોઇ શકાય એ શક્ય છે. તે જ પ્રમાણે દોષોને લીધે વસ્તુના સત્ય જ્ઞાનનો પ્રતિબંધ થાય એ બહુમા બહુ તો માની શકાય.

પરંતુ તેને ઠેકાણે ન હોય તેવી વસ્તુ ત્યાં દેખાય છે તે શી રીતે ? ભારતીય દર્શનકારોએ આ પ્રશ્નના અનેકવિધ ઉત્તરો આપેલા છે, ને પૈકી નૈયાયિકોનો ઉત્તર તદ્દન સરળ છે. રજ્જુમાં સર્પ દેખાવનું ઉદાહરણ લઇએ. રજ્જુની લંબાઇ જોઇ સર્પનું સ્મરણ થાય છે, અને તે સ્મરણમાંનો સર્પ જ્ઞાનલક્ષણા–પ્રત્યાસત્તિને લીધે આપણી સમક્ષ પડેલા રજ્જુના પ્રત્યક્ષાત્મક જ્ઞાનમાં ઉતરી આવે છે, અને " આ સર્પ છે " એવો ભ્રમ ઉત્પન્ન થાય છે. નૈયાયિકોએ આને " અન્યથાખ્યાતિ " એવું નામ આપેલું છે.

[આ " ખ્યાતિવાદ " ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રનુ એક મહત્વનું પ્રકરણ છે. એટલે નૈયાયિકોના અને ઇતર દાર્શનિકોના આ વિષય ઉપરના મતભેદનું દિગ્દર્શન કરાવવું આવશ્યક છે.

" ખ્યાતિ " એટલે જ્ઞાન – આ અર્થમાં પ્રમા અને ભ્રમ એ બન્નેને ખ્યાતિ જ નામ આપવું જોઇએ. પરંતુ " ભ્રમાત્મક જ્ઞાન "ને માટે જ " ખ્યાતિ " શબ્દ રુઢ થએલો છે. એટલે ભારતીય દર્શનમાં ભ્રમની ઉત્પત્તિ સંબંધમાં જુદા જુદા મતોને "ખ્યાતિવાદ" નામથી ઓળખાવવામાં આવેલા જોવામાં આવે છે. જુદા જુદા દાર્શનિકોના ખ્યાતિવાદ કયા કયા છે અને તેઓએ ઉપરના પ્રશ્નના કેવા કેવા ઉત્તર આપેલા છે તે હવે જોઇએ.

" વિજ્ઞાનવાદી " બૌદ્ધોનો મત એવો છે કે જે પ્રમાણે સ્વપ્નમાં પ્રત્યક્ષ બાહ્ય વસ્તુ વિદ્યમાન ન હોવા છતાં કેવળ મનની કલ્પનાને લીધે જ તે દેખાય છે, તે પ્રમાણે ભ્રમમાં પણ થાય છે. " મનમાં ઉદ્ભવે તે સ્વપ્નમાં દેખાય " એ કહેવત પ્રસિદ્ધ છે. તેજ પ્રમાણે " મનમાં ઉદ્ભવે તે ભ્રમમાં દેખાય " એવું આ બૌદ્ધોનું કહેવું છે. તેમના મત પ્રમાણે અંતઃસંવેદ્ય જ્ઞાન એ જ

ખરું જ્ઞાન હોઇને તેનાથી ભિન્ન એવું જગતમાં બીજું સત્યજ્ઞાન કોઇ જ નથી. બહાર જે વ્યક્તિ સત્ય હોય તેવી દેખાય છે તે વાસ્તવિક તેવી નથી, પરંતુ કલ્પનાનો એક ખેલ માત્ર છે. વાસ્તવિક જ્ઞાન તો અંદર જ છે. અર્થાત્, ઝાડ, ઘોડો, વગેરે વાસ્તવિક કંઇ ન હોતાં અંદરનું જ જ્ઞાન તે તે રુપે (ઝાડ, ઘોડા, રુપે) બહાર ભાસે છે. જ્ઞાન તે જ " આત્મા " છે, અને એ આત્મા જ બહાર બધે દેખાય છે, એટલે કે, ભ્રમમાં આત્મા જ દેખાય છે, એવો આ પક્ષનો મત છે. એમના આ મતનું નામ " આત્મખ્યાતિ " આપેલું છે. ખરી રીતે આ મત પ્રમાણે બધું જ જ્ઞાન ભ્રમાત્મક માનવું પડે છે. પરંતુ તેવું માનવું યોગ્ય ન હોવાથી નૈયાયિકોને આ મત પસંદ નથી.

" શૂન્યવાદી " બૌદ્ધો કહે છે કે જગતની અંદર વસ્તુત કોઇ પણ પદાર્થ વિદ્યમાન નથી, એટલે બહાર જે વસ્તુ દેખાય છે તે ખરેખર અસ્તિત્વમાં ન હોય તેવી જ વસ્તુ દેખાય છે વિજ્ઞાનવાદીઓ પ્રમાણે અંદરનું જ્ઞાન બહારની વસ્તુનો આકાર લે છે એમ માનવું પણ આ મત પ્રમાણે નિરર્થક છે. ઇંદ્ર ધનુષ્ય, ગન્ધર્વ નગર, વિગેરે અસ્તિત્વમા આવી જ ન શકે એવી વસ્તુઓ બાહ્ય જગતમા આપણને દેખાય છે. અર્થાત્, બહાર દોરી પડેલી હોય ત્યા સર્પનો જે ભાસ થાય છે તે, બીજાં જ્ઞાનોમાં બને છે તે પ્રમાણે, ન હોય તે જ દેખાય છે. અસ્તિત્વમાં ન હોય તેવી જ વસ્તુ ભ્રમમા ભાસે છે, એવો આ પક્ષનો મત છે, આ મતને " અસત્ ખ્યાતિવાદ " કહે છે પરંતુ બીલકુલ ન જ હોય એવી વસ્તુ દેખાવી સંભવતી ન હોવાને લીધે આ મત નૈયાયિકોને માન્ય નથી.

" માયાવાદી " વેદાન્તી (અદ્વૈતી)નો મત એવો છે કે જ્યા જ્યા ભ્રમ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યાં ત્યાં તેટલા પુરતી તે વસ્તુ

અસ્તિત્વ ધરાવે છે. દોરીને ઠેકાણે જે વખતે સર્પનો ભાસ થાય છે તે વખતે ત્યાં એક પ્રકારનો સર્પ (ખરો કે ખોટો) અસ્તિત્વમાં હોય છે, એવું તેઓનું કહેવું છે. તે સર્પનું સ્વરૂપ પારખી શકાય એવું ન હોવાને લીધે તેવા સર્પને "અનિર્વચનીય સર્પ" એવું નામ આપવામાં આવે છે. દોરીના અજ્ઞાનમાંથી તે ઉત્પન્ન થાય છે, અને "આ દોરી છે" એવું જ્ઞાન થતાં વેંત જ તે નષ્ટ થાય છે. એટલે આ મત પ્રમાણે ભ્રમમાં "અનિર્વચનીય" (સ્પષ્ટીકરણ કરીને ન કહી શકાય એવી) વસ્તુ દેખાય છે, એમ માનવામાં આવે છે, અને તેથી જ આ મતને "અનિર્વચનીય ખ્યાતિવાદ" કહે છે. પરંતુ અનિર્વચનીય બાહ્ય વસ્તુ અજ્ઞાનને લીધે ઉત્પન્ન થાય છે એ કલ્પના અવ્યવહારુ હોવાથી આ મત પણ નૈયાયિકોને પસંદ નથી.

ઉપર જણાવેલા મતો કરતા પૂર્વ મીમાંસાનો મત વધારે સંયુક્તિક લાગે છે. તેની અંદર ભ્રમ શા માટે ઉત્પન્ન થાય છે તેનું સૂક્ષ્મ નિરીક્ષણ કરી તેની જુદી જ ઉપપત્તિ લગાડેલી જોવામાં આવે છે આપણી સમક્ષ પડેલી દોરીની લંબાઈના સાદૃશ્ય ઉપરથી સર્પનું સ્મરણ થાય છે. એટલે એક તો "પ્રત્યક્ષ સમક્ષ પદાર્થ (દોરી) પડેલો હોય તે" અને "સર્પનું સ્મરણ" એવા બે પ્રકારનાં જ્ઞાનો વાસ્તવિક રીતે ભ્રમમાં ઉત્પન્ન થાય છે. આ બે જ્ઞાનની અંદર (પ્રત્યક્ષ અને સ્મરણ) વિષયોનો પરસ્પર કંઈ જ સંબંધ હોતો નથી, પરંતુ આ જ્ઞાનમાંનો ભેદ બરોબર ન સમજવાથી બન્ને જ્ઞાનોમાં વિષયોની ગલતી થાય છે. એ વિષયોની ગલતીને જ ભ્રમ કહે છે. બન્ને જ્ઞાનો પોતપોતાને ઠેકાણે જે વખતે ઉત્પન્ન થાય છે તે વખતે તેટલા પુરતાં ખરાં જ હોય છે. મતલબ કે, ભ્રમાત્મક એવું વાસ્તવિક એક જ્ઞાન હોતું જ

નથી, એવુ પૂર્વમીમાંસક (પ્રાભાકર) કહે છે તેમના આ વાતને " અખ્યાતિવાદ " (ભ્રમાત્મક એવુ કોઇ જ્ઞાન જ નથી) કહેવામા આવે છે આ મતમા અનુભવથી વિસંગત એવા બે જ્ઞાનોની કલ્પના છે જ્યારે આપણે " આ સર્પ છે " એવા ભ્રમાત્મક જ્ઞાનનો ઉલ્લેખ કરીએ છીએ ત્યારે ત્યા બે જ્ઞાનો આપણા અનુભવમા આવેલા હોતા નથી વળી આ મતમા બીજી એ ભૂલ છે કે ભ્રમાત્મક જ્ઞાનને નકારવામા આવે છે " મને સર્પ દેખાયો ને ખોટો " એવો પાછળથી આપણને અનુભવ થાય છે તેમા પ્રથમનું દેખાવુ (જ્ઞાન) ખોટુ એવા સ્પષ્ટ જ આપણને અનુભવ થાય છે એટલે " ભ્રમ જ નથી " (ભ્રમને નકારવો) એ મંતવ્ય યોગ્ય ઠરી શકે નહીં

ખ્યાતિવાદને લગતા ઉપર જણાવેલા મતોની અંદર કઇ ને કઇ ભૂલ રહેલી તે જોયા પછી નૈયાયિકોના મતોનું હવે અવલોકન કરીશુ નૈયાયિક ભ્રમજ્ઞાન સાથે સ્મરણનો સબંધ માને છે, પણ બે જ્ઞાનો માનતા નથી પડેલી રજ્જુ સાથે આંખોનો સબંધ તેની લંબાઇનું જ્ઞાન, તે પછી સર્પનુ સ્મરણ, અને છેવટે આ સ્મરણની અંદરનો સર્પનો અંશ આપણી સમક્ષ પડેલી રજ્જુ સાથે સંબદ્ધ હોય, આપણને " આ સર્પ છે ' એવુ જ્ઞાન થાય છે, અને તેજ ભ્રમ છે. પ્રથમના જ્ઞાનની અંદરનો વિષય (બીજો કઇ પ્રતિબંધ ન હોય તો) પાછળથી થનારા જ્ઞાનમા સમાવિષ્ટ કરવો એ મનનો એક પ્રકારનો સ્વભાવ જ છે (Instinct) મનના તે સ્વભાવને નૈયાયિકોએ બરોબર પીછાની લઇ ' જ્ઞાન લક્ષણા સન્નિકર્ષ "નો સિદ્ધાન્ત પ્રસ્થાપિત કરેલો હોવાને લીધે, કોઇ પણ પ્રકારની અવ્યવહારુ કલ્પનાનો આશ્રય લીધા વગર તેમને ભ્રમની ઉપપત્તિ બરોબર સાધી ગઇ છે મૂળે જ ન હોય તેવી

(અસત્ ખ્યાતિ), કિંવા મનની અંદરની (આત્મખ્યાતિ), કિંવા અનિર્વચનીય (અદ્વૈતી મત પ્રમાણે) વસ્તુ જ ભ્રમમાં દેખાય છે એ મંતવ્યો અમાન્ય હોઇ નૈયાયિક પોતાનું મંતવ્ય એવું રજુ કરે છે કે ભ્રમ ઉત્પન્ન થાય છે તે વખતે માત્ર તે ઠેકાણે ન હોય તેવી, પરંતુ બીજે ઠેકાણે બીજે કોઇ વખતે જોએલી હોય તેવી, વસ્તુ જ ભ્રમમા દેખાય છે. આ પ્રમાણે જે વસ્તુ જેવી નથી તેવી ભ્રમમાં દેખાય છે એવો તેમનો મત હોવાથી તેને " અન્યથા ખ્યાતિવાદ " (બીજી જ તરેહનું દેખાવું) કિંવા " વિપરીત ખ્યાતિવાદ " (ઊલટા સ્વરુપે દેખાવું) કહે છે. મીમાંસકો પૈકી ભાટ્ટ સંપ્રદાયીઓનો મત નૈયાયિકોને મળતો જ છે. ફક્ત તેને "વિપરીત ખ્યાતિ"ના નામથી તેઓ ઉલ્લેખે છે.]

ભ્રમાત્મક જ્ઞાન કેવી રીતે નિષ્પન્ન થાય છે એ આપણે જોયું. અહીં ફક્ત આંખોથી થનારા ભ્રમોનું જ ઉદાહરણ લેવામા આવેલુ છે. પરંતુ તે જ પ્રમાણે બીજી ઇંદ્રિયો, મન અને આત્મા, ઉપરના દોષોમાથી થનારા ભ્રમોના સબંધમા પણ સમજવુ.

આમ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની સત્યતા (પ્રમાત્વ) વિષય, ઇંદ્રિય, મન, આત્મા, એ બધાની દોષ રહિતતા ઉપર અવલબે છે. એટલે જ્ઞાનનું સત્યાસત્ય ઠરાવવા માટે આ દોષોની પણ ચીવટાઇથી અને બારીકાઇથી તપાસ કરવી જોઇએ.

આગળ આત્મા ઉપરના દોષ વર્ણવતા પૂર્વગ્રહનો ઉલ્લેખ કરેલો જ છે. તે જ પ્રમાણે એકાદ વસ્તુની ઉત્કટ ઇચ્છા હોવી એ પણ આત્માનો દોષ જ છે. નાના છોકરાઓને ખાવાના સ્વપ્નાં આવે છે નવીન જ ધંધો શરુ કરેલા વૈદ્ય અમર વકીલને પોતાની પાસે આવનારો પ્રત્યેક મનુષ્ય પોતાનો ગ્રાહક બનીને જ આવતો હોય એમ લાગ્યા કરે છે. આ બધાનું કારણ ઉત્કટ ઇચ્છા છે

આ ઇચ્છાનું " કામ " એવું નામ ગીતામાં આપેલું છે, અને તે " ઇંદ્રિયો, મન અને બુદ્ધિમાં પરોવાઇ જીવાત્માને મોહિત કરે છે " એના પ્રકારનો ઉપદેશ પણ મોક્ષાર્થી લોકોને તેની અસર આપવામા આવેલો છે. આ દષ્ટિએ પણ આ ઉપદેશ અત્યંત મહત્વનો છે, એક ફરક સાથે. બુદ્ધિ એ આત્માનો ગુણ છે એવો નૈયાયિકોનો મત હોવાથી ઉપરના ઉપદેશમાં બુદ્ધિને બદલે આપણે આત્મા લેવો પડશે વળી, ઇચ્છા કેવળ આત્માનો જ ગુણ હોવાને લીધે ઇંદ્રિયો કિંવા મન ઉપર તેનુ અવલંબન શકય નથી, એટલે ઇંદ્રિયો અને મન પણ ઉપરની યાદીમાંથી કમી કરવાં પડશે. ઉપર પ્રમાણે તેમા ફેરફાર કરવા છતા સત્યજ્ઞાનની બાબતમા, જેવી રીતે પૂર્વગ્રહને આપણે ગણીએ છીએ તેવી રીતે, કામ પણ જ્ઞાન વિઘાતક છે એ તત્વ અબાધિત જ રહે છે. દોરીની લંબાઇ જે પ્રમાણે સર્પનું સ્મરણ કરાવી તે દ્વારા ભ્રમ ઉપજાવે છે, તે જ પ્રમાણે આત્મામા રહેતો કામ વિકાર પણ ઇચ્છિત વસ્તુનું સતત સ્મરણ જાગૃત રાખી જળમાં, સ્થળમા, કાષ્ટમા, પાષાણમા તે જ વસ્તુનો ભાસ કરાવે છે. કામની મારફક શોક પણ ભ્રમના કારણ રૂપ બની રહે છે ભ્રમના કારણભૂત થનાર સ્મરણના અનેક કારણો ન્યાય મંજરીમા આપેલા છે–જેવા કે, સદૃશવસ્તુ જ્ઞાન, કામ, શોક, તિમિર નામનો નેત્ર રોગ હોવો, નિદ્રા, ચિંતા, ધાતુ વૈષમ્ય (પિત્તાદિકનું અધિકપણું) ઇત્યાદિ. ઉપરાંત, કેટલેક ઠેકાણે અજ્ઞાત કારણોને લઇને (અદૃષ્ટ) સ્મરણ થવાથી ભ્રમ થાય છે એવુ પણ કહેલુ છે. વિસ્તાર ભયને લીધે એ સર્વ દોષોનું વિવેચન અત્રે કરેલું નથી.

ઉપર જે પ્રત્યક્ષનાં કારણો જણાવેલાં છે તે સર્વ દોષરહિત હોય, અને જે જોવાનું છે તેની સાથે ચક્ષુરિન્દ્રિયનો યથાયોગ્ય

પ્રકારે સંયોગ થયો હોય, તો તેમાંથી ઉદ્દ્ભવનારું "પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન" સત્ય જ હોય છે. પરંતુ જો આ પૈકી કોઇ પણ એક કારણ દોષયુક્ત હોય, તો તેમાંથી ઉત્પન્ન થનારું જ્ઞાન ભૂલવાળું જ હોય છે. આ વિધાન જો કે સામાન્યતઃ ખરું જ છે, પરંતુ હંમેશને માટે ખરું છે એવું નથી. કમળો થયો હોય તો પણ "શંખ પીળો છે" એવું આપણને લાગતું નથી: આગગાડી ચાલતી હોય તે વખતે ઝાડો ચાલતાં હોય એવું દેખાવા છતાં "ઝાડો ચાલે છે" એવું આપણે માનતા નથી. અર્થાત્, કારણો દોષયુક્ત હોવા છતાં કોઇ કોઇ વખત તેમાંથી સત્યજ્ઞાનનો લોપ થતો ન હોય એવું સ્પષ્ટ જણાઇ આવે છે. તો પણ એનાથી વ્યવહારની ગાડી કઇ ચાલી શકે તેમ નથી. એ ખોટો રુપીઓ ચલાવી લેવા જેવું છે. સત્યજ્ઞાનના બજારમાં દોષરહિત પ્રમાણોને જેવી મોં માગી કિંમત મળે તેવી સદોષ પ્રમાણોને ન જ મળે એ સ્પષ્ટ છે; એટલે દોષ-રહિત પ્રમાણોનું મહત્વ લક્ષમાં રાખી તેનું જ અવલંબન કરવું ઇષ્ટ છે.

પ્રત્યક્ષ, તેનાં સાધનો, અને ભ્રમ–આ સર્વેનું અત્રે વિવેચન કરેલું છે. તે ઉપરથી પ્રત્યક્ષની મર્યાદાઓ પણ સમજાઇ જાય તેમ છે. હવે બીજું મહત્વનું જ્ઞાન "અનુમિતિ" અને તેનું સાધન "અનુમાન"–તેનો વિચાર કરીશું.



પ્રત્યક્ષને માટે ઇંદ્રિયોનો વિષયો સાથે સંબંધ હોવો આવશ્યક છે એ આપણે જોયું. પરંતુ એજ પ્રત્યક્ષનું ક્ષેત્ર પણ મર્યાદિત કરી મૂકે છે. પ્રત્યેક વિષયનો ઇંદ્રિયોએ અનુભવ લીધા પછી જ તે વિષયનું સત્યત્વ સ્વીકારવાનો નિર્ધાર કરીએ તો વ્યવહાર ચાલી શકે નહીં. વ્યવહારમાં તો કેટલીએ વાતો અટકળે-અનુમાનથી, તેમજ કોઇ એકાદના શબ્દ ઉપર વિશ્વાસ રાખવાથી જાણી શકાય છે, અને તે મુજબ કારભાર ચલાવાય છે. આ પૈકી અનુમાનથી સત્યજ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે તેનો પહેલો વિચાર કરીશું. સંસ્કૃત ભાષામાં અનુમાન-અટકળ—ને " અનુમિતિ " કહે છે એ અનુમિતિનું આપણા પોતાના મનમાં કેવી રીતે નિર્માણ થાય છે તે પ્રથમ તપાસીએ.

રસ્તા ઉપર ચાલતા ચાલતા દૂર ડુંગર ઉપર ધુમાડાના ગોટ દેખાય એટલે ત્યાં અગ્નિ હોવો જોઇએ એવું આપણે માનીએ છીએ, કિંવા, આગગાડીના પાટા ઉપરથી ચાલતા ચાલતા જ્યારે આગગાડીનો વાવટો (સિગ્નલ–Signal) પડેલો દેખાય ત્યારે થોડા જ વખતમાં ગાડી આવનાર છે એવું આપણે જાણી લઇએ છીએ આ બન્ને ઠેકાણે " આ ડુંગર ઉપર અગ્નિ છે, " " હમણાં જ આ પાટા ઉપર ગાડી આવશે, " એવાં જે જ્ઞાન

થાય છે તેને "અનુમિતિ" કહે છે. આ જ્ઞાનનો વસ્તુ પ્રત્યક્ષ ન જોવામાં આવે તો પણ તેનો એકાદો કોણુ–ખુણો–દૃષ્ટિએ પડતાં બરાબર ઉત્પન્ન થાય છે એ કોણને "હેતુ" કહેવામાં આવે છે. ઉપરના ઉદાહરણમાં "ધૂમાડાના ગોટા" અને "વાવટો" એ હેતુ છે. અનુમિતિ થતા પહેલાં આવા હેતુઓનું જ્ઞાન આવશ્યક હોય છે.

છતાં ફક્ત હેતુના જ્ઞાનથી કામ સરી શકતું નથી. ધૂમાડો અગ્નિ સાથે સંબદ્ધ છે એ લગભગ બધા જ જાણે છે એ વાત જુદી, પણ જેને આ સંબંધની ખબર ન હોય એવી એકાદ વ્યક્તિની આપણે કલ્પના કરીએ તો એવો વ્યક્તિને ધૂમાડો જોવાથી અગ્નિની અટકળ બંધાશે વારુ? બીજા ઉદાહરણ ઉપરથી આ વાત બરોબર લક્ષમા આવશે. વાવટો પડયો એટલે આગગાડી આવવાની એ જે ગામડીયાને ખબર ન હોય તે વાવટો પડેલો જોયા છતાં પાટા ઉપર ને ઉપર ચાલ્યા જ કરશે પરંતુ એક શહેરી જે આ વાત જાણે છે તે વાવટો પડેલો જોઈને જ પાટા ઉપરથી દૂર થઈ જશે! તાત્પર્ય કે, (હેતુ ઉપરથી) અનુમિતિ થતા પૂર્વે જે પ્રમાણે હેતુનું જ્ઞાન હોવું આવશ્યક મનાય છે, તે પ્રમાણે જેની અનુમિતિ થવાની છે તેની સાથે તે હેતુનો વિશિષ્ટ પ્રકારનો સંબંધ પણ સમજવો જરૂરનો છે.

અનુમિતિમા વ્યક્ત થનારી વસ્તુ સાથે હેતુના આ વિશિષ્ટ પ્રકારના સંબંધને "વ્યાપ્તિ" કહે છે. હેતુ સાથે આ વ્યાપ્તિના સંબંધથી સંબદ્ધ થનારા વિષયને "સાધ્ય" કહે છે. એ સાધ્ય જે ઠેકાણે અનુમનાય છે તેને "પક્ષ" કહે છે. આ પ્રમાણે પક્ષ, સાધ્ય, હેતુ અને વ્યાપ્તિ એ ચાર પારિભાષિક શબ્દોના અર્થ બરોબર લક્ષમાં લેવાથી અનુમિતિ કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે એ

સમજાય છે ઉપર જણાવેલા બન્ને ઉદાહરણોમાં આ શબ્દોથી કઇ કઇ વસ્તુ વ્યક્ત થાય છે એ દેખાડવાથી આ શબ્દો મનમા અવિક ઠસશે એટલે પ્રથમ તેજ લઇએ —

" આ ડુગર ઉપર અગ્નિ છે "—આ અનુમિતિની અદર " ડુગર " એ " પક્ષ " છે ' અગ્નિ ' " સાધ્ય " છે, " ધૂમાડો " " હેતુ " છે, અને અગ્નિનો ધૂમાડો સાથે જે વિશિષ્ટ પ્રકારનો સબધ હોય છે તેને " વ્યાપ્તિ " કહે છે બીજા ઉદાહરણમા, ' પાટો " એ ' પક્ષ ", આગગાડીનુ આવવુ " એ ' સાધ્ય ", " પડેલો વાવટો ' એ હેતુ ' અને પડેલો વાવટો અને ગાડી આવવી એ બેનો વિશિષ્ટ પ્રકારનો સબધ એ " વ્યાપ્તિ " છે આજ પ્રમાણે કોઇ પણ અનુમિતિ થવાને માટે પક્ષ સાધ્ય, હેતુ અને વ્યાપ્તિ એવી ચાર બાબતોની આવશ્યકતા રહે છે

વળી, ઉપરની ચાર બાબતો ગમે તેવા ક્રમમા ગોઠવાઇ જવાથી અનુમિતિ થતી નથી, એ ખાસ લક્ષમા રાખવા જેવુ છે અમુક જ વિશિષ્ટ ક્રમમા ગોઠવાવાથી અનુમિતિ થઇ શકે છે તે ક્રમ નીચે મુજબનો છે —

(૧) ડુગર ઉપર ધૂમાડો છે એવુ જ્ઞાન (પક્ષધર્મતા જ્ઞાન)

(૨) ધૂમાડો અગ્નિ શિવાય હોતો નથી અર્થાત્ જ્યા જ્યા ધૂમાડો હોય છે ત્યા ત્યા અગ્નિ હોય છે જ એવો અનુભવ અનેકવાર થવાથી પ્રત્યક્ષ ધૂમાડો અને અગ્નિ એના વિશિષ્ટ સબધનુ (વ્યાપ્તિનુ) સ્મરણ (વ્યાપ્તિ જ્ઞાન)

(૩) અગ્નિ સાથે આવા પ્રકારના સબધથી સબદ્ધ થએલો ધૂમાડો આ ડુગર પર છે (પરામર્શ)

આ ત્રણ જ્ઞાનો ક્રમવાર એકત્ર થયા એટલે " તેથી આ ડુગર

ઉપર અગ્નિ છે " એવુ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, અને એ જ્ઞાનને " અનુમિતિ " કહે છે. આમાં ત્રીજુ જ્ઞાન પહેલાં બે જ્ઞાનેાનુ કેવળ સીધેસીધુ પરીણામ છે એ લક્ષમા આવશે.

એ ત્રીજા જ્ઞાન પછી તરત જ લાગલી અનુમિતિ ઉત્પન્ન થાય છે એટલે અનુમિતિનુ લક્ષણ " પરામર્શ ઉપરથી થનારુ જ્ઞાન " એવુ બાધવામા આવેલ છે વળી બીજુ જ્ઞાન (વ્યાપ્તિજ્ઞાન) ત્રીજા જ્ઞાન દ્વારા (પરામર્શ દ્વારા) અનુમિતિનું કારણ થતુ હેાવાને લીધે, એને (વ્યાપ્તિજ્ઞાનને) ' અનુમિતિનુ કરણ " (અનુમાન) પણ કહે છે તાત્પર્ય કે, વ્યાપ્તિજ્ઞાન એ " પ્રમાણ ", પરામર્શ એ " વ્યાપાર, " અને તે થકી ઉત્પન્ન થનારી અનુમિતિ એ તેનુ " ફળ " (" પ્રમા ")—એવી આ પ્રમાણ સબધની પરીભાષા છે

અનુમિતિનુ મુખ્ય કારણ ' પરામર્શ " છે એ આપણે જોયુ આ પરામર્શમા હેતુ બે સ્વરુપે અંતર્ગત થએલેા જણાય છે એક સ્વરુપમા તે વ્યાપ્તિ નામના સબધથી સાધ્ય સાથે સબદ્ધ હેાવાનું જણાય છે બીજા સ્વરુપમા તે પક્ષ ઉપર અવલબી રહેલેા જણાય છે. વ્યાપ્તિ નામના સબધથી સબદ્ધ હેાવાની સ્થીતિને માટે સસ્કૃતમા "વ્યાપ્ય" શબ્દ વપરાય છે એટલે હેતુ ઉપરથી અનુમિતિ થવાને સારુ તે સાધ્ય-વ્યાપ્ય છે કે પક્ષ ઉપર અવલબે છે એ બે વાત નક્કી થવી જોઇએ બીજા સબ્દેામા કહેતા " હેતુ સાધ્ય વ્યાપ્ય છે એમ કહીએ તાયે હરકત નથી, તેમજ " સાધ્યની વ્યાપ્તિ હેતુ ઉપર છે " એમ કહીએ તેા યે હરકત નથી બન્નેનેા અર્થ એક જ છે તેવી જ રીતે " હેતુ પક્ષ ઉપર છે " એમ કહીએ તેા યે શુ ? અગર " પક્ષધર્મના હેતુ ઉપર છે " એવુ કહીએ તેા યે શુ ? બન્નેનું

તાત્પર્ય એક જ છે. આ બધા સમાન અર્થના વાક્યપ્રયોગને બરોબર લક્ષમાં રાખવાથી અનુમિતિ માટેના અંશો બરોબર સમજાશે સાધ્યવ્યાપ્તિ અને પક્ષધર્મતાના બન્ને સ્વરુપથી હેતુનું જ્ઞાન થાય ત્યારે તે પરામર્શ કહેવાય; અનુમિતિ થવા માટે હેતુ ઉપર સાધ્યની વ્યાપ્તિ હોવી અગર પક્ષધર્મતા હોવી આવશ્યક છે– એ બધું સમજાશે. આ પૈકી પક્ષધર્મતા સમજવી બહુ મુશ્કેલ નથી; પરંતુ સાધ્યની વ્યાપ્તિ હેતુ ઉપર છે કે નહીં એ સમજવું મુશ્કેલ છે. એટલે હવે આ વ્યાપ્તિનો જ આપણે વિચાર કરીશું.

જે હેતુ ઉપરથી જે સાધ્યની અનુમિતિ થવાની હોય તે હેતુ અને સાધ્ય વચ્ચે વિશિષ્ટ પ્રકારનો સંબંધ–જે વ્યાપ્તિના નામથી ઓળખાય છે તે સંબંધ–હોવો જોઈએ એ, આગળ કહેવાઈ ગયું છે પ્રાચીન ગ્રંથોની અંદર આ વ્યાપ્તિનાં અનેક લક્ષણો દર્શાવવામાં આવ્યા છે. તેમાં " સાહચર્ય નિયમ " એ સરળ અને વારંવાર નિર્દેશાયલુ લક્ષણુ છે, એટલે તેનો પ્રથમ વિચાર કરીએ.

" સાહચર્ય " એટલે એક ઠેકાણે સાથે હોવું તે,' અને " નિયમ " એટલે કોઈ પણ એકાદ વખત નહીં, પણ હંમેશા તેવું હોવું તે. ઘણી વખત એક જ ઉદાહરણ જોઈ આપણે સાર્વત્રિક સંબંધ (વ્યાપ્તિ) ઠરાવી દેવાની ઉતાવળ કરીએ છીએ. એકાદ ડૉકટર પૈસા માટે લોભી દેખાય એટલે બધા જ ડૉકટરો તેવા હોય છે એવી વ્યાપ્તિ બાંધી દેવા માટે આપણે પ્રવૃત્ત થઈએ છીએ. એકાદ ભારતીય પંડિત વ્યવહારશૂન્ય દેખાતાં બધા જ ભારતવાસી પંડિતો વ્યવહારશૂન્ય હોય છે એવો સિદ્ધાન્ત ઠોકી બેસાડવા તરફ પરદેશી પ્રવાસીઓની પ્રવૃત્તિ થાય છે. આ ઉદાહરણમાં દેખાડયા પ્રમાણે, એકાદ ઉદાહરણ પ્રસંગોપાત અમે તે રીતે નજરે ચઢી

જવાથી " ડૉક્ટર હોવું " અને " પૈસાનો લોભ હોવો. " એ બન્ને હકીકતોનો વ્યાપ્તિરૂપે સંબંધ છે એવું જો કોઇ કહેવા લાગે તો તે બીલકુલ બરોબર કહેવાશે નહીં: તેમજ, એકાદ ભારતીય પંડિત વ્યવહારશૂન્ય લાધી જવાથી " ભારતીય પંડિતપણું " અને " વ્યવહારશૂન્યતા " એ બે વચ્ચે જો કોઇ વ્યાપ્તિ સંબંધ બાંધી દેવા બેસી જાય તો તે પણ કેવળ અનુચિત અને ભૂલ ભરેલુંજ ઠરે. એ બાબતોના ગમે ત્યારે જણાઇ આવનારા (આગંતુક) સબંધને વ્યાપ્તિનું નામ આપી શકાય નહીં. એ બે બાબતો, અગર વસ્તુઓ, વચ્ચે " એક હોય તો બીજી હોવાની જ " એવા પ્રકારનો જે સંબંધ જોડાયલો હોય તેને " વ્યાપ્તિ " કહી શકાય. આવા નિયમીત સાહચર્યને, અતૂટ સબંધને જ વ્યાપ્તિ કહે છે. " શિંગડાં હોવાં " અને " પશુત્વ " એ બે વચ્ચે આવો જ સંબંધ છે, કારણ જેને જેને શિંગડાં હોય છે તે પશુ જ હોય છે—તેનામાં પશુત્વ હોય છે-એ આપણે જોઇએ છીએ એટલે " શિંગડાં હોવાં " અને " પશુત્વ " એ બે વચ્ચે વ્યાપ્તિ નામનો સંબંધ છે એ સમજી શકાય છે.

ઉપર પ્રમાણે વ્યાપ્તિ નામના સંબંધમાં એક વસ્તુ ઉપરથી બીજાની અનુમિતિ થાય છે એ સ્વાભાવિક ક્રમ છે. માત્ર એવું થતી વખતે કોના ઉપરથી કોની અનુમિતિ થાય છે એ યથાર્થ રીતે જોવાવું જોઇએ, નહીં તો ગોટાળો થવાને અવકાશ રહે છે. દા. ત. ઉપરનું ઉદાહરણ જ લઇએ. એ ઉદાહરણ ઉપરથી જો કોઇ એમ અનુમાન કરે કે " જે જે પશુ હોય છે તેને તેને શિંગડાં હોય છે " તો ઘોડાને પણ શિંગડાં હોવા જેવો હાસ્યાસ્પદ પ્રસંગ ઊભો થશે. એટલે બે વસ્તુ વચ્ચે વ્યાપ્તિ સબંધ હોવાનું જોઇ લીધા પછી પણ તે પૈકી કોણ કોનો પુરાવો છે એનો બિલકુલ

સ્પષ્ટ વિચાર કરવો પડે છે તે કરતી વખતે વ્યાપ્તિના બે પ્રકાર ધ્યાનમા રાખવા જોઇએ

" સમવ્યાપ્તિ " અને " વિષમવ્યાપ્તિ " એ બે વ્યાપ્તિના પ્રકારો છે વ્યાપ્તિ દર્શાવનારા બે પદાર્થો એક સરખા જ ક્ષેત્રમા વ્યાપેલા હોય તેવી વ્યાપ્તિને " સમવ્યાપ્તિ " કહે છે એવી સમવ્યાપ્તિ હોય ત્યા ઉપર જણાવેલો પ્રશ્ન–કોના ઉપરથી કોની અનુમિત-ઉપસ્થિત થઇ શકતો નથી દા ત –" ત્રણ સીધી લીટીઓથી મર્યાદિત થએલી આકૃતિને ત્રિકોણ કહે છે " એ ત્રિકોણનો સામાન્ય વ્યાખ્યા સુવિદિત જ છે એમા " ત્રણ સીધી લીટીઓથી મર્યાદિત થવુ ' અને " ત્રિકોણત્વ " એ બે વચ્ચે સબધ દેખાડેલા છે એ સબધ ઉલટસુલટ ગમે તે રીતે કહેવામા આવે તો પણ યોગ્ય જ ઠરે એવો છે એટલે કે, " જે ત્રિકોણ હોય છે તે ત્રણ સીધી લીટીઓથી મર્યાદિત થએલો હોય છે " એ નિયમ પણ પડેલા જેટલો જ યથાર્થ છે અને એનુ કારણ એ છે કે એ બન્ને ગુણોથી સેવાયલા પદાર્થો સરખા જ ક્ષેત્રમા વ્યાપી રહેલા હોય છે " ત્રિકોણત્વ " ધર્મ જ્યા અને જેટલા ક્ષેત્ર ઉપર વિસ્તરી રહે છે ત્યા અને તેટલા જ ક્ષેત્ર ઉપર " ત્રણ સીધી લીટીઓથી મર્યાદિત થવાપણાનો " ધર્મ પણ વિસ્તરી રહેલો જોવામા આવે છે અને તેથી જ આ બન્ને ધર્મો વચ્ચે " સમવ્યાપ્તિ " (સમાન–વ્યાપન–ક્ષેત્ર) છે એવુ સમજાય છે એવે ઠેકાણે વ્યાપ્તિ બતલાવનારા બે પદાર્થો પૈકી કોઇ પણ એક પદાર્થ ઉપરથી બીજા પદાર્થનું અનુમાન કરવાને કઇ પણ પ્રત્યવાય નડતા નથી અર્થાત્, સમવ્યાપ્તિ હોય ત્યા કોના ઉપરથી કોનુ અનુમાન કરવુ એની ભાંજગડ જ ઉભી થતી નથી

પણ જ્યા " વિષમવ્યાપ્તિ " હોય છે–જ્યા વ્યાપ્તિ દેખાડ

નારા પદાર્થો કમી જાસ્તી ક્ષેત્ર ઉપર આધાર રાખતા હોય છે-ત્યાં માત્ર બન્ને પૈકી કોને હેતુ (પુરાવો) ગણવો તે ખૂબ ધ્યાનપૂર્વક જોવાની જરૂર રહે છે. આગળ લેવાનલો " પશુત્વ " અને " શિંગડાં હોવાં " એનો જ દાખલો લઇએ અહીં પશુત્વ ધર્મ બળદ, ગેંડો, સાબર, ઘોડો, હાથી, વાઘ, ઇત્યાદિ સર્વ પશુઓમાં રહેનારો ધર્મ છે. પણ એ બધાં જ પશુઓ કાંઇ શિંગડાંવાળાં હોતાં નથી. અર્થાત્ " પશુત્વ " કરતાં " શિંગડાં હોવાં " એ ધર્મ ઓછે ઠેકાણે રહે તેવો છે. બે વસ્તુઓ પૈકી જે ઓછે ઠેકાણે રહેનારી હોય છે તેને " વ્યાપ્ય ", અને વધારે ઠેકાણે રહેનારી હોય છે તેને " વ્યાપક " કહે છે અર્થાત્ ઉપરના દાખલામાં " પશુત્વ " એ ધર્મ વ્યાપક હોઇ " શિંગડાં હોવાં " એ " વ્યાપ્ય " છે. હવે, આ ઉદાહરણમા આપણે જોયું કે " જેને શિંગડાં હોય છે તે પશુ હોય છે " એ વિધાન સત્ય છે, છતાં " જે પશુ હોય છે તેને શિંગડાં હોય છે ", એ વિધાન સત્ય નથી. અર્થાત્, ઓછે ઠેકાણે રહેનારી વસ્તુ ઉપરથી (વ્યાપ્ય ઉપરથી) વધારે ઠેકાણે રહેનારી વસ્તુનું (વ્યાપકનુ) અનુમાન કરવું યુક્ત થઇ પડે તેમ છે. એટલે જ્યારે વિષમવ્યાપ્તિ હોય ત્યારે આ પ્રમાણે પૂરતો વિચાર કરીને – વ્યાપ્ય કોણ છે અને વ્યાપક કોણ છે એનો વિવેક કરીને – વ્યાપ્ય ઉપરથી વ્યાપકની અનુમિતિ કરવાની હોય છે. જે પુરાવા તરીકે લેવાનો હોય છે તે વ્યાપ્ય સાધ્ય કરતાં ઓછે ઠેકાણે રહેવો જોઇએ એ આપણે જોયું. આજ હકીકતનું સમર્થન કરતો નિયમ " હેતુ સાધ્યવ્યાપ્ય હોવો જોઇએ " એવી પારિભાષિક બાનીમાં નૈયાયિકોએ ઘડી કાઢેલો જોવામાં આવે છે.

સમવ્યાપ્તિ હોય ત્યાંજ માત્ર આવા પ્રકારની ભાંજગડ ઉભી

થતી નથી, એ ઉપગ કહેવાય મએવું છે. ત્યાં બન્ને વસ્તુ સરખે ઠેકાણે રહેતી હોવાને લીધે કોઇ પણ હેતુ ઉપરથી બીજાનું અનુમાન કરી શકાય છે.

દા. ત —

(ક) સમભુજ ત્રિકોણના ખુણા સમાન હોય છે,

(ખ) જે ત્રિકોણના ખુણા સમાન હોય છે તે સમભુજ હોય છે,

આ બન્ને વિધાનેા સરખી રીતેજ યથાર્થ છે અહીં " સમભુજ ત્રિકોણત્વ " અને " સમાનકોણ ત્રિકોણત્વ " એ બન્ને ધર્મોની વ્યાપ્તિ સરખા જ ક્ષેત્ર ઉપર છે અર્થાત્ ઉપર કહ્યો એવેા સામાન્ય અર્થ કરતાં અહીં વ્યાપ્ય (ઓછે ઠેકાણે રહેનાર) અને વ્યાપક (વધારે ઠેકાણે રહેનાર) કોઈજ નથી એવું કહેવુ પડશે બન્ને વ્યાપક અને બન્ને વ્યાપ્ય છે એમ કહેવાય એ પ્રમાણે હોવાને લીધે સાધ્ય જેટલેજ ઠેકાણે રહેનારા હેતુને પણ તે સાધ્યવ્યાપ્ય છે એમ કહી શકાય વિષમવ્યાપ્તિમા પણ એજ અર્થમા હેતુ સાધ્યવ્યાપ્ય છે. એટલે " સમ ્યાપ્તિ " હેા કે " વિષમવ્યાપ્તિ " હેા, હેતુ સાધ્યવ્યાપ્ય હોવેા જોઇએ, એ નિયમને બાધ આવતેા નથી.

આ ઉપરથી જો હેતુ પક્ષપર હેાય, સાધ્યવ્યાપ્ય હેાય, તેા તેને આધારે બાધવામા આવેલી અનુમિતિ ભૂલભાય વગરની જ હેાય એ હવે વાચકોના લક્ષમા આવેલુ હશે. અનુમિતિ ભૂલ વગરની હેાવા માટે આ બે આટ દૂર થએલી હેાવી જોઇએ. તે પૈકી પક્ષ ધર્મતાની આટ સમજવા માટે ઝાઝી બાંજગડ પડતી નથી પરંતુ બીજી સાધ્ય યાપ્તિની આટ સમજવી મુશ્કેલ પડે છે એટલે

વ્યાપ્તિનું યથાર્થ જ્ઞાન–વ્યાપ્તિગ્રહ–કેવી રીતે થાય છે તે ખાસ જોવાની જરૂર છે. અને તેને માટે વ્યાપ્તિજ્ઞાનનાં સાધનો–જેનું નામ પારિભાષિક ભાષામાં "વ્યાપ્તિગ્રહોપાય" આપેલું છે તે–કયાં કયાં તેનો હવે પ્રથમ વિચાર કરવો રહ્યો.

એકાદ ઉદાહરણ ઉપરથી સામાન્ય નિયમ બાંધવાની પ્રવૃત્તિ સ્વાભાવિક છે. એક યુરોપિયન હોશીયાર અને વ્યવસ્થિત જણાઇ આવવાથી "યુરોપિયન તેટના બધા એવાજ" એવુ માનવા તરફ મનનું વલણ વળે છે "ચોખાનો એક દાણો સીજવા ઉપરથી ભાતની પરીક્ષા" એવું જે સામાન્ય વક્તવ્ય છે તેમાં પણ આજ તત્ત્વ સમાયલુ છે પરંતુ આવી રીતે ઠરાવવામા આવેલા સિદ્ધાન્તો સત્યજ ઠરે છે એવું કાંઇ નથી. ઉપર જણાવેલાં છે તે પૈકી પહેલુ ઉદાહરણ ઉઘાડી રીતે ખોટું છે એમ કહેવાય, જો કે બીજું તેવું નથી; છતા તે યે હમેશા ખરુ હોય છે એવું પણ નથી બનતુ. સીજવા મૂકેલા વાસણને બધી બાજુએથી સરખી ઊષ્ણતા ન લાગેલી હોય તો એક બાજુએ સીજેલા ભાત ઉપરથી બાકીના ભાગમાં રહેલા ભાતની પરીક્ષા કદાચ ખોટી ઠરે. એકજ તપેલીમાં તદ્દન સીજેલા, અડધા કાચા, અને સંપૂર્ણ કાચા એવા દાણા ઘણી વખત મળી આવે છે એવે વખતે પૂર્ણ સીજેલા જ ભાતના દાણા અશોકવનિકા ન્યાયને આધારે પ્રથમ હાથમાં આવવાથી તે ઉપરથી જો કોઇ "આ વાસણમાના સર્વ ભાતના દાણા સીજેલા છે" એવો નિર્ણય આપે તો તે કેવી રીતે ખરો ઠરે ? એટલે એવા અનુભવ ઉપરથી સામાન્ય નિયમ, કિંવા વ્યાપ્તિ, ઠરાવવી યોગ્ય નથી.

તો પછી પ્રત્યેક વ્યક્તિ જોઇને, એટલે કે જે વિધાન જે જે

વ્યક્તિને લાગુ પાડવાનું હોય તે પ્રત્યેક વ્યક્તિ જોઇને, પછી જ સામાન્ય સિદ્ધાન્ત તારવી કાઢવાનો છે શું ? એવો પ્રશ્ન આપોઆપ ઉપસ્થિત થાય છે આ પ્રશ્નનો ઉત્તર દેવો કઠિન છે. કારણ એમા બે અડચણો છે એક, દરેક વ્યક્તિ જોવી અશક્ય છે, અને બીજુ, તેમ કરવુ કદાચિત્ શક્ય બને તોપણ તેવા વિધાનનો ખાસ વિશેષ ઉપયોગ પણ હોતો નથી સમજો કે " બધી ગાયોને શિંગડા હોય છે " એ સામાન્ય સિદ્ધાન્ત સત્ય છે કે નહીં એ આપણે પારખવાનું છે ઉપર જણાવેલી પદ્ધતિ પ્રમાણે તે પારખવાનુ હોય તો જગતની અંદરની બધી ગાયો આપણે પહેલી જોએલી હોવી જોઇએ પરંતુ તે અશક્ય છે કદાચિત્ વિદ્યમાન બધી ગાયો જોવી શક્ય છે એવુ એક વખત માનીએ, પણ તેટલા ઉપરથી જ ઉપરનો સિદ્ધાન્ત તારવી કઢાય નહીં કારણ આપણે કેવળ વિદ્યમાન ગાયો સંબધી જ વિધાન કરવાનું નથી પરંતુ ભૂતકાલિન અને ભવિષ્યકાલિન ગાયોનો પણ તે વિધાનમા સમાવેશ કરવાનો હોય છે મતલબ કે, પ્રત્યેક વ્યક્તિ જોઇને સામાન્ય નિયમ (વ્યાપ્તિ) ઠગાવવો અશક્ય છે એનાથી ઊલટુ એવુ ઉદાહરણ લઇએ કે જેમા ધારો કે પ્રત્યેક વ્યક્તિ જોવી શક્ય બને છે દા ત — એક વર્ગની અંદર બધા છોકરાઓએ માથી ટોપી પહેરેલી જોયા પછી આ વર્ગની અંદરના બધા છોકરાઓએ ગાંધી ટોપી પહેરેલી છે " એવો સામાન્ય સિદ્ધાન્ત કાઢવામા આવે પણ પ્રશ્ન એ છે કે એવા સિદ્ધાન્તનો વિશેષ ઉપયોગ પણ શો ? સામાન્ય નિયમનો ઉદ્દેશ વ્યક્તિશ જે જોયેલુ નથી તે સિદ્ધ કરવાનો હોય છે જ્યારે ઉપરના ઉદાહરણમા પ્રત્યેક છોકરાના માથા ઉપર ટોપી જોયા પછી જ સામાન્ય નિયમ કરવામા આવેલ છે એવા સામાન્ય નિયમનો કઈ ઉપયોગ ? ખરી રીતે

આવા નિયમને " સામાન્ય નિયમ " એ શબ્દ જ લગાડવો ઉચિત નથી લાગતો. કારણ એ નિયમ ત્રણે કાળમાં કંઇ લાગુ પાડી શકાય એવો નથી હોતો, ઉપરના ઉદાહરણ ઉપરથી એવું કંઇ કહી શકાય નહીં કે " આ વર્ગમાંના છોકરાઓ હંમેશાં ગાંધી ટોપી જ પહેરે છે; " ફક્ત તે વખત પુરતુ જ ઉપરનું વિધાન યથાર્થ કહી શકાય. આવા અમુક વખત પુરતા જ વિધાનને માટે " સામાન્ય નિયમ " કિંવા " વ્યાપ્તિ " એ શબ્દ જ વાપરી શકાય નહીં.

વ્યાપ્તિ સમજવાના કે નક્કી કરવાના માર્ગમાં કેવા પ્રકારનો કડાકુટીયો પ્રસંગ ઉભો થાય છે તે આપણે જોયો. હવે તેમાથી છુટવાના પ્રયાસો જોઇએ. કેટલાક કહેશે, એક જ જાતિમાંના " કેટલાંક " ઉદાહરણો જોઇ સામાન્ય નિયમ ઠરાવવો. આમાં ઉપર જણાવેલી બન્ને આપત્તી નડતી નથી એ ખરૂ; છતાં આ પ્રકારમાં પણ બીજા દોષો તો છે જ. મુખ્ય દોષ એવો છે કે આ પદ્ધતિમાં " કેટલાંક " એટલે ચોક્કસ કેટલા ? એ જાણવું તો ઊભું જ રહે છે. વળી, કેટલી વખત તે પ્રત્યક્ષ થએલા હોવાં જોઇએ ? તે પણ કહી શકાય નહીં. એટલે આ પદ્ધતિનો પણ ઉપયોગ થઇ શકે તેમ નથી. ઉપર પ્રમાણેની અડચણો લક્ષમાં લઇને નૈયાયિકોએ વ્યાપ્તિ નિશ્ચત કરવાનાં સાધનો આગળ જણાવ્યા પ્રમાણે ઠરાવેલા છે.

પ્રવૃત્તિ સ્વાભાવિક રીતે જ થાય છે. પરંતુ તે હંમેશા ખરી પડતી નથી. એનુ કારણ, તે બે વસ્તુઓ કોઈ પણ વખતે એકત્ર ન હોવાનો સંભવ છે કે નહીં તેનો આપણે વિચાર કરેલો હોતો નથી. બે વસ્તુ એકત્ર હોવી તેને "સાહચર્ય" કહે છે. એનાથી ઊલટુ, તે પૈકી એક હોઈ બીજી ન હોવી, એને અસાહચર્ય, વિરહ, કિંવા "વ્યભિચાર" કહે છે. વ્યાપ્તિનિશ્ચય થવાને માટે કેવળ સાહચર્યનુ જ્ઞાન જ બસ નથી, પરંતુ ઉપર કહ્યો એવો વ્યભિચારનો અભાવ પણ હોવો જોઈએ. એકાદ યુરોપિયન હોશિયાર છે એવુ જોતાની સાથે જ સામાન્ય મનુષ્ય "બધા યુરોપિયનો હોશિયાર હોય છે" એવો સિદ્ધાન્ત બાંધી બેસે છે, તેનુ કારણ તેણે બુઠ્ઠા મગજવાળા યુરોપિયનો જોએલા હોતા નથી એજ છે. બાકી જેને એક પણ એવા બુઠ્ઠા મગજવાળા યુરોપિયનની માહીતિ છે તે હજારો યુરોપિયનો હોશિયાર જોશે તે ઉપરથી ઉપરના જેવો વ્યાપ્તિ મન સાથે બાંધી દેશે નહી. આ ઉપરથી વ્યભિચારજ્ઞાન – અભાવ (અસાહચર્ય છે એવુ જ્ઞાન ન હોવુ) એ વ્યાપ્તિજ્ઞાનને માટે આવશ્યક હોવાનુ જણાઈ આવશે અનેક ઠેકાણે, અનેક વખતે માત્ર સાહચર્ય જ શોધી શોધીને જોવાનુ આવશ્યક નથી સાહચર્યનો મુખ્ય ઉપયોગ હેતુ અને સાધ્ય વચ્ચે વ્યભિચાર નથી, અસાહચર્ય નથી, ન હોઈ શકે, એ નિશ્ચિત સ્વરુપમા દેખાડવા પૂરતો જ છે આ ઉપરથી બે વસ્તુમાં વ્યાપ્તિ છે એવુ ઓળખવા માટે નીચે જણાવેલા બે નિયમો ફલિત થાય છે —

(૧) જે બન્નેની વ્યાપ્તિ ઠરાવવાની હોય તે બન્ને વસ્તુઓ એકત્ર, એક ઠેકાણે, દેખાવી જોઈએ. (આને "સહચાર જ્ઞાન" કહે છે).

(૨) તેમજ, તે બન્ને પૈકીની એક બીજાના શિવાય, કે બીજી ન હોય તો, હોવી જોઇએ નહીં. (આને "વ્યભિચારજ્ઞાન – અભાવ" કહે છે).

આ બન્ને નિયમો લક્ષમાં લઇ ઠરાવવામાં આવેલી "વ્યાપ્તિ" નિ:શંક યથાર્થ જ હોય.

ઉપરના બે નિયમો પૈકી પહેલામાં સાહચર્ય કેટલી વખત જોવું જોઇએ એ સંબંધી ઉલ્લેખ નથી તેનું રહસ્ય અને કારણ હવે સમજી શકાશે. વ્યાપ્તિનિશ્ચય માટે અનેક ઉદાહરણો જોવાં ઇષ્ટ છે એવું સામાન્યતઃ ખરું હોવા છતાં સાહચર્ય નિયમનું રહસ્ય એક ઉદાહરણ ઉપરથી પણ આપણને સામાન્ય નિયમ કાયમ, તરફ પ્રેરી શકે એમ છે.

ancients, and has solved the problem of induction."

(System of Logic III iii 3)

આ ઉતારામાં મીલે "કેટલેક ઠેકાણે એકાદું જ ઉદાહરણ સામાન્ય સિદ્ધાન્ત તારવી કાઢવાને માટે પૂરતું માનવામાં આવે છે, જ્યારે કેટલેક ઠેકાણે હજારો નિરપવાદ ઉદાહરણો જોયા છતાં તેનો સામાન્ય સિદ્ધાન્ત તારવી કાઢવો મુશ્કેલ શા માટે હશે" એવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત કરી "આ પ્રશ્નનું જે સમાધાન કરી શકે તેજ આવો સામાન્ય સિદ્ધાન્ત કેવી રીતે નિશ્ચિત કરવો તેનો કોયડો ઉકેલી શકે" એવું પણ કહેલું છે. છેક ઓગણીસમા શતકમાં મીલે ઉપસ્થિત કરેલા આ પ્રશ્નનો તેની પૂર્વે છ શતક પહેલાં થઇ ગએલા ગંગેશોપાધ્યાએ પોતાના તત્ત્વચિંતામણિના અનુમાન ખંડમાં વ્યાપ્તિગ્રહોપાય નામના સ્વતંત્ર પ્રકરણમાં, નીચે પ્રમાણે ઉત્તર આપેલો છે:—

"सेयं व्याप्तिर्न भूयो दर्शन गम्या......शतशो दर्शनेऽपि व्याप्त्यग्रहात्...परिशेषात् सकृद्दर्शन गम्यासा... व्यभिचारज्ञान विरह सह कृतं सहचारदर्शनं व्याप्ति ग्राहकम् ..तद्विरहश्च (व्यभिचारज्ञान विरहश्च) क्वचित् विपक्ष बाधक तर्कात् क्वचित् स्वतःसिद्ध एव ।"

ભાવાર્થ:—"આ વ્યાપ્તિ પુષ્કળ વખત જોયાથી સમજાય એવું નથી ..સેંકડો વખત જોવા છતાં વ્યાપ્તિ નિશ્ચય થતો નથી:...એટલે છેવટે એક વખત જોયે પણ વ્યાપ્તિ સમજાઇ શકે છે એવું જ માનવું રહ્યું...વ્યભિચાર જ્ઞાનરહિત સહચારજ્ઞાન એજ વ્યાપ્તિજ્ઞાનનું કારણ છે...આ વ્યભિચારજ્ઞાનનો અભાવ કેટલેક

ઠેકાણે વિરોધી પક્ષને બાધક હોય છે, કેટલેક ઠેકાણે સ્વતઃ સિદ્ધ જ હોય છે... ”

મીલ અને ગંગેશોપાધ્યાય એ બેના આ એક જ વિષય ઉપરના વિચારોની તુલના કરનારને ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર છ સાત શતકો પહેલાં જ કેટલું પરિપકવ અને સચોટ હતુ તે જણાઇ આવ્યા વગર રહેશે નહીં.]

અનુમિતિ થવાને માટે સાધ્યની વ્યાપ્તિ હેતુ ઉપર હોવી જોઇએ એ આગળ દેખાડેલું જ છે. એનો અર્થ—જ્યાં જ્યા હેતુ હોય ત્યાં ત્યાં સાધ્ય હોવું હોવુ જ જોઇએ એવો એ બે વચ્ચેનો સંબંધ હોવો જોઇએ એ છે એ ખુલ્લું છે. આ સંબંધ (વ્યાપ્તિ) બે પ્રકારનો છેઃ—(૧) “અન્વયવ્યાપ્તિ,” અને (૨) “વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ.” જ્યાં આ સંબંધનો ઉલ્લેખ એવી રીતે કરી શકાય એમ હોય છે કે “એક હોય તો બીજું હોય જ” (અસ્તિ પક્ષ) ત્યાં તેવાં સંબંધને “અન્વયવ્યાપ્તિ” કહેવામાં આવે છે. આગળ જે બે પેટા ભેદ દેખાડેલા છે તે અન્વયવ્યાપ્તિના જ છે. પરંતુ જ્યાં અસ્તિપક્ષે કંઇ પણ બોલવું શકય ન હોતાં નાસ્તિપક્ષે જ બોલવું શકય હોય છે ત્યા અન્વય વ્યાપ્તિનો ઉપયોગ થઇ શકતો નથી એટલે એવે ઠેકાણે “વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ”નું અવલંબન કરવું પડે છે. મતલબ કે “વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ” બતાવવા માટે “એક ન હોય તો બીજું પે ન જ હોય” એવું દર્શાવવું પડે છે. દા. તઃ—સુથાર ખુરશીનું કારણ છે એવું દેખાડવાનુ છે એમ સમજો. આ ઠેકાણે “સુથાર હોય એટલે ખુરશી હોય જ” એવું કહી શકાય તેમ નથી, કારણ સુથાર કંઇ જ કામ ન કરતાં માત્ર બેસી રહે તો ખુરશી થોડી

તૈયાર થાય ? એટલે અહીં અસ્તિપક્ષે બોલવું બની શકતું નથી. ઠીક. છતાં આપણે એમ પણ કહી શકીએ તેમ નથી કે આ બે વચ્ચે કંઇ સંબંધ જ નથી. કારણ સુથાર ત્યાં ખુરશી હોય જ એવું નથી (અસ્તિપક્ષ) એ જેટલે અંશે સત્ય છે, તેટલે જ અંશે જ્યા સુથાર ન હોય ત્યાં ખુરશી થતી નથી એ પણ સત્ય છે એટલે આ ઠેકાણે આ સંબંધ નાસ્તિપક્ષે કહેવો પડે છે. " જ્યા સુથાર ન હોય ત્યાં ખુરશી થતી નથી " એવી તરેહના નકારાત્મક વાક્યથી આ સંબંધ બતાવી શકાય છે. અને એવી રીતે બતાવાયથી વ્યાપ્તિને " વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ " કહે છે.

આ બન્ને પ્રકારની વ્યાપ્તિઓ એક જ દૃષ્ટાંતની અંદર સમાવલી પણ દેખાડી શકાય છે. દા. ત:—અગ્નિ અને ધૂમાડાનું દૃષ્ટાંત. અહીં અન્વયવ્યાપ્તિ " જ્યા જ્યાં ધૂમાડો હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે " એવા પ્રકારના વાક્યથી દેખાડી શકાય છે, જ્યારે વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ " જ્યાં અગ્નિ નથી હોતો ત્યાં ધૂમાડો નથી હોતો " એવા પ્રકારના વાક્યથી દેખાડી શકાય છે વ્યાપ્તિ – બોધક વાક્યમા પહેલું વ્યાપ્યનુ (ઓછે ઠેકાણે રહેનારનું) અને પછી વ્યાપકનું (વધારે ઠેકાણે રહેનારનું) નામ ઉચ્ચારવાનો રીવાજ છે, જ્યારે વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ – બોધક વાક્યમાં વ્યાપકનો (વધારે ઠેકાણે રહેનારનો) અભાવ પ્રથમ અને વ્યાપ્યનો (ઓછે ઠેકાણે રહેનારનો) અભાવ પછી ઉચ્ચારાય છે. એટલે કે, " ભાવ "ની વ્યાપ્તિમાં જે વ્યાપ્ય અને વ્યાપક હોય છે તે " અભાવ "ની વ્યાપ્તિમાં વિપરીત, ઊલટા, ક્રમમાં આવી જાય છે. એનું કારણ પણ ખુલ્લું છે. અન્વયવ્યાપ્તિમાં વ્યાપક વ્યાપ્યના ક્ષેત્ર કરતાં અધિક ઠેકાણે રહેતો હોય છે, એટલે વ્યતિરેકવ્યાપ્તિમાં વ્યાપકનો અભાવ વ્યાપ્યના અભાવના ક્ષેત્ર કરતાં ઓછે ઠેકાણે રહે એ જ ક્રમ યોગ્ય

અને ફુરતી છે. અને તેથી જ એવુ કહેવામા આવે છે કે ભાવની વ્યાપ્તિથી બરાબર ઊનટી (વિપરીત) અભાવની વ્યાપ્તિ હોય છે.

અનુમિતિ થવા માટે પરામર્શ નામના જ્ઞાનની આવશ્યકતા રહે છે. પરામર્શ થવા માટે હેતુ ઉપરની વ્યાપ્તિ અને પક્ષધર્મતા એ બે ધર્મોની આવશ્યકતા રહે છે વ્યાપ્તિના બે પ્રકાર ઉપર દેખાડ્યા છે હેતુ ઉપર આ બે પ્રકારની વ્યાપ્તિ પૈકી કોઈ પણ એક અગર બન્ને હોઇ શકે એટલે હેતુના ત્રણ પ્રકાર પાડી શકાય —

(૧) જેના ઉપર સાધ્યની ફક્ત અન્વયવ્યાપ્તિ જ હોય એવા હેતુને " કેવલાન્વયી હેતુ " કહે છે,

(૨) જેના ઉપર સાધ્યની કેવળ વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ જ હોય એવા હેતુને " કેવલવ્યતિરેકી હેતુ ' કહે છે,

(૩) જેના ઉપર સાધ્યની બન્ને પ્રકારની વ્યાપ્તિ હોય એવા હેતુને " અન્વયવ્યતિરેકી હેતુ " કહે છે,

આ ત્રણ પ્રકારના હેતુ પૈકી બીજા અને ત્રીજા પ્રકારના હેતુઓના ઉદાહરણો ઉપરના વિવેચનમા આવી ગએલા છે ધૂમાડો એ હેતુ ગણી તેના ઉપરથી અગ્નિનુ અનુમાન કરતી વખતે ધૂમાડા ઉપર અગ્નિની બન્ને પ્રકારની વ્યાપ્તિઓ કેવી રીતે રહી શકે છે એ ઉપર બતાવેલુ જ છે તે ઉપરથી ત્રીજા પ્રકારના હેતુનું ઉદાહરણ લક્ષમા આવશે વળી ખુરશી અને સુથાર એના કાર્ય કારણ સબધનુ પણ ઉપર વિવેચન કરેલુ છ. " સુથાર ખુરશીનુ કારણ છે, તે ન હોય તો ખુરશી થતી નથી, એટલે " ઇત્યાદિ પ્રકારના અનુમાનની અદર હેતુ એ કેવળ વ્યતિરેકી–અર્થાત્

બીજા પ્રકારનો—છે. આ હેતુનુ અધિક વિવેચન કરવા જતા વિશેષ ક્લિષ્ટ વિવચનમા ગુચવાઇ પડાય એમ હોવાથી પ્રાવેશિક સરખા આ પુસ્તકની અદર તેનુ વિશેષ વિસ્તૃત વિવેચન કરવાનુ સુગમ ધારેલુ નથી સાધ્ય કિવા હેતુ સર્વ ઠેકાણે રહેનાર હોય – તેનો અભાવ કોઇ પણ ઠેકાણે ન હોય—એવુ ઉદાહરણ પહેલા પ્રકારના હેતુનુ ઉદાહરણ બની શકશે ' સર્વ કાઇ અનિત્ય છે, જ્ઞેય છે, કિવા અસ્તિત્વમા છે, એટલે " આ ઉદાહરણની અદર જ્ઞેયત્વ કિવા અસ્તિત્વ એ હેતુ " કેવલાન્વયી " છે, કારણ તેનો અભાવ કોઇ પણ જગ્યાએ હોવો શકય નથી આ પ્રકારના હેતુનુ પણ અધિક વિવેચન કરવુ અત્રે આવશ્યક ન હોવાથી, આટલો ઉલ્લેખ કરીને જ આગળના વિવેચન તરફ જલદીથી વળવુ યુક્ત થશે

આટલે સુધી હેતુ સાથે સાધ્યનુ આવશ્યક સાહચર્ય એ વિષયનુ-વ્યાપ્તિ વિષયનુ—વિવેચન થયુ પક્ષધર્મતાનો વિચાર આગળ થઇ ગએલો છે એટલે કે, અનુમિતિનુ જે મુખ્ય કારણ પરામર્શ તેનું વિવેચન થઇ ગયુ ગણી શકાય પરંતુ પરામર્શ શિવાય અનુમિતિનુ એક બીજુ પણ કારણ ગણાવવામા આવે છે, જેને " પક્ષતા " કહે છે એ ' પક્ષતા " રુપી કારણ ઉપસ્થિત થયુ ન હોય તો પરામર્શ હોવા છતા પણ અનુમિતિ થતી નથી દા ત—આપણે અગ્નિની બહુ નજીક હોઇએ તો પણ ધુમાડો દેખાય છે છતા અગ્નિની અનુમિતિ થતી નથી અહીં પરામર્શ નામનુ જ્ઞાન આપણને છે, તો પણ અનુમિતિ થતી નથી તેનુ કારણ પરામર્શ ઉપરાત પક્ષતા નામનુ કારણ ત્યા નથી તે છે આ " પક્ષતા " નુ સ્વરુપ જુના નૈયાયિકો " સાધ્ય સશય " ના રુપમા માને છે ઉપરના ઉદાહરણમા અગ્નિ આપણી નજરોનજર

દેખાતો હોવાને લીધે સાધ્યનો સંશય કોઈ પણ પ્રકારે હોતો નથી. એટલે કે ત્યાં " પક્ષતા " નથી. અને તેથી જ પરામર્શ હોવા છતાં અનુમિતિ થતી નથી. જુના નૈયાયિકોનું આ પ્રમાણે સ્પષ્ટીકરણ છે. નવા નૈયાયિકોને પક્ષતાનું આ સ્વરૂપ સ્વીકાર્ય નથી. કારણ તેવું માનીએ તો પ્રત્યેક અનુમિતિ થતા પહેલાં સાધ્યનો સંશય હોવોજ જોઈએ એવું માનવું પડે. પણ વસ્તુસ્થિતિ તે પ્રમાણે હોતી નથી. ઓરડીમાં બેઠે બેઠે એકાએક વીજળીનો ગડગડાટ કાન ઉપર અથડાય છે, અને તે અથડાતાં જ આકાશમાં વાદળો જમા થએલાં છે એવું આપણે અનુમાન કરીએ છીએ. આ ઠેકાણે આકાશમાં વાદળાં જામેલાં છે કે નહીં એવો અગાઉ કોઈ સંશય થનો નથી છતાં અનુમિતિ થાય છે; એટલે સાધ્યસંશયરૂપી પક્ષતા કારણ માનવાનું નવીનોને પસંદ નથી. પક્ષતા કારણ માનવું જોઈએ એ તેઓને માન્ય છે, પરંતુ તે પક્ષતાનું સ્વરૂપ તેઓ પ્રાચીનોથી જુદી તરેહનું માને છે.

ઉપરના ઉદાહરણમાં અગ્નિ પ્રત્યક્ષ હોવાથી અનુમિતિ થતી નથી; એટલે એ ઉપરથી જેની અનુમિતિ જ્યા થવાની હોય ત્યાં તેનો નિશ્ચય–તે નિશ્ચિત સ્વરૂપે–ન હોવો જોઈએ એવું આ નવા નૈયાયિકો કહે છે. અર્થાત્ નવીનોના મત પ્રમાણે પક્ષતાનું સ્વરૂપ " સાધ્યનિશ્ચયાભાવ "–સાધ્યનું નિશ્ચયપણે ન હોવું તે–એજ છે. ગડગડાટ ઉપરથી વાદળાંની અનુમિતિ થાય તે વખતે સાધ્ય સંશય નથી હોતો પરંતુ સાધ્યનિશ્ચયનો અભાવ હોય છે. આ મત ઉપર એક આક્ષેપ એવો આવે છે કે કેટલાક વિધાનો એવી રીતે થયેલાં હોય છે કે જેની અંદર સાધ્યનો નિશ્ચય અગાઉ થઈ ગયા પછી અનુમિતિ થએલી હોય છે. દા. ત —સમગુજ ત્રિકોણના

ત્રણે ખુણા પ્રત્યક્ષ ગણીને તે એક બીજાની સરખા છે એવું નિશ્ચિત કરેલુ હેાવા છતા કેટલીક વખત આપણે તે ભૂમિતિ શાસ્ત્રોક્ત તર્ક પ્રમાણે સિદ્ધ કરવા મથીએ છીએ એકાદી રેષા સીધી હેાવાનુ સ્પષ્ટ રીતે દેખાઇ આવતા છતા તેવુ અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાની કડાકૂટ આપણે કરીએ છીએ આ બન્ને ઠેકાણે નવા નૈયાયિકેાના મત પ્રમાણેની સાધ્યનિશ્ચયાભાવ રુપી પક્ષતા હેાતી નથી ત્યારે આ ઠેકાણે હેાય છે શુ તે જોઇએ સાધ્યનેા નિશ્ચય હેાવા ઉપરાત આવે ઠેકાણે " આવેા આપણે આ વાત પુરાવાથી સિદ્ધ કરી જોઇએ " એવા પ્રકારની તીવ્ર ઇચ્છા પણ સાથે સાથે હેાય છે આ ઇચ્છાને સસ્કૃતમા ' સિષાધયિષા " (અનુમાનથી સિદ્ધ કરી જોવાની ઇચ્છા) કહે છે એટલે સમભુજ ત્રિકેાણના ત્રણે ખુણાઓનુ પ્રત્યક્ષ માપ લઇને તે પરસ્પર સરખા દેખાતા હેાવા છતા એ અનુમાનથી સિદ્ધ કરી બતાવાય તેા સારુ એવી આપણને ઇચ્છા ઉત્પન્ન થતી હેાવાથી આપણે અનુમિતિ પાછળ પડીએ છીએ અર્થાત્ આ ઉદાહરણમા સિષાધયિષાયુક્ત સાધ્યનિશ્ચય છે સિષાધયિષા સિવાયનેા સાધ્યનિશ્ચય નથી એટલે પક્ષતાનું સ્વરુપ કેવળ સાધ્યનિશ્ચયાભાવ ન માનતા સિષાધયિષાનેા પણ સાથે સાથે અભાવ માનવેા જોઇએ મતલબ કે, " સિષાધયિષા વગરના સાધ્યનિશ્ચયનેા અભાવ "–એ પક્ષતાનુ યથાર્થ સ્વરુપ માનીએ તેા કેાઇ પણ પ્રકારનેા આક્ષેપ લઇ શકાય તેવુ નથી સિષાધયિષા અને સાધ્યનિશ્ચય એ બન્નેના અસ્તિત્વના જુદા જુદા ચાર પર્યાય થાય કા તેા બન્ને હેાય, બન્ને ન હેાય, વિગેરે તેવે વખતે કયે કયે ઠેકાણે અનુમિતિ થાય છે તે તાત્કાળિક લક્ષમા આવે તે માટે નીચેનુ કેાષ્ટક ઉપયેાગી થઇ પડશે —

સિષાધયિષા.	સાધ્યનિશ્ચય.	અનુમિતિ.
છે.	છે.	હશે.
નથી.	નથી.	હશે.
છે.	નથી.	હશે.
નથી.	છે.	થનારૂં નથી.

ઉપરના ચાર પ્રકારો પૈકી પહેલા ત્રણ પ્રકારોમા સિષાધયિષા વગરના સાધ્યનિશ્ચયનો અભાવ નથી એટલે અનુમિતિ તેવા પ્રકારની થાય છે. ચોથા પ્રકારમાં અનુમિતિ થઇ શકતી જ નથી એટલે " સિષાધયિષા વગરના સાધ્યનિશ્ચયનો અભાવ " એજ પક્ષતાનું યોગ્ય લક્ષણ ઠરી શકે તેમ છે. સાધ્યનિશ્ચયને માટે " સિદ્ધિ " એવો પારિભાષિક શબ્દ વપરાય છે. તેથી ઉપર જણાવેલું લક્ષણ સંસ્કૃતમાં " सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्ध्यभावः। " એવા શબ્દોમાં વર્ણવાયલું જોવામા આવે છે. " પ્રત્યક્ષ હાથી સમક્ષ દેખાતો હોય ત્યારે ચીત્કાર ઉપરથી તેનુ અનુમાન કોઇ કરતું નથી. " (नहि करिणि दृष्टे चीत्कारेण तमनुमिमते अनुमातारः।) તેમજ વળી " પ્રત્યક્ષ જોએલી બાબતને પણ તર્કરસિક લોકો અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાની ઇચ્છા રાખે છે. " (प्रत्यक्षदृष्टमप्यर्थमनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिका।) એ પ્રમાણે પરસ્પર વિરૂદ્ધ દેખાતા અનુભવોની આ પક્ષતાના

કારણની યુક્તિ લગાડીને નૈયાયિકો ઠીક સુસંગતી મેળવી આપે છે હાથના કંકણને પણ કોક કોક વખત અરીસો જોઇએ તે આ રીતે !

આમ અનુમિતિના બે કારણો આપણે જોયા એ બન્ને જ્યાં હોય ત્યાં અનુમિતિ થાય છે આ કારણો પૈકી " પરામર્શ " નામનું કારણ વિશેષ લક્ષ આપવા જેવું અને મહત્ત્વનું છે, કારણ તેનાજ ઉપર અનુમિતિનું સત્યાસત્યત્વ અવલંબે છે પરામર્શમાં દેખાનારો હેતુ સહેતુ હોય તો અનુમિતિ સત્ય હોય છે એનાથી ઉલટુ, જો એ હેતુ ખોટો હોય તો અનુમિતિ પણ ખોટી હોવાનો સંભવ વધારે એટલે આ પ્રકરણમાં વર્ણવવામાં આવેલી અનુમાનની સામાન્ય પ્રણાલી લક્ષમાં લીધા પછી તરત આપણે ખરો અને ખોટો હેતુ કેવી રીતે ઓળખવો એ પ્રશ્નના વિચાર તરફ વળવું પડશે

[પાશ્ચાત્ય Logic થી પરિચિત હોય એવા વાચકને આ પ્રકરણમાં પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્રમાં પ્રતિપાદન કરેલા નથી એવા બે વિષયો જણાઇ આવશે —પરામર્શ અને પક્ષતા વાસ્તવિક અનુમાન પ્રણાલી લક્ષમાં લેતા તેનો ક્રમ નીચે પ્રમાણેનો છે એ જણાઇ આવશે —

(क) સૉક્રેટીસ મનુષ્ય છે

(ख) બધા મનુષ્યો મર્ત્ય છે

(ग) મર્ત્યત્વથી વ્યાપ્ત એવું મનુષ્યત્વ સૉક્રેટીસને લાગેલું છે

(घ) એટલે, સૉક્રેટીસ મર્ત્ય છે.

આ ચાર વાક્યોથી દ્યોતિત થતા વિચારો પૈકી ત્રીજો (ग)

પ્રત્યેક અનુમિતિ પહેલાં મનની અંદર ઉદ્ભવતો હોય છે. ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા એને જ "પરામર્શ" કહેતો છે. પાશ્ચાત્યોની અનુમાન પ્રણાલીનું વિવેચન આગળ ૧૧ મા પ્રકરણમા કર્યા પ્રમાણે મુખ્યત્વે તે શબ્દ અને વાક્ય ઉપર અવલબતુ હોવાથી પરામર્શની તેમને ગરજ પડતી નથી વળી, પક્ષતા નામનો વિષય જે ઉપર વર્ણવેલો છે તે પાશ્ચાત્ય પદ્ધતિ પ્રમાણે માનસશાસ્ત્રના ક્ષેત્રમા સમાઇ જાય છે એટલે એનું વિવેચન પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્રમા ન આવે એ સ્વાભાવિક માનીએ તો પણ તેમના માનસશાસ્ત્રીય ગ્રંથોમાં પણ તે મળી આવતુ ન હોવાથી કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્યાથી વિભૂષિત થએલા વાચકોને તે સબધી આશ્ચર્ય થયા વગર ભાગ્યે રહે શાસ્ત્રોના વિષયોની કૃત્રિમ વિભાગણી કરવાથી "બન્ને ઘરનો પરોણો અપવાસી રહે" એ ન્યાયે એકાદ પ્રશ્ન અને સાથે સાથે એ પ્રશ્નને લગતો વિષય દેખીતી રીતેજ કેવો વચ્ચે વચ્ચે રહી જાય છે એનું આ દૃષ્ટાન્ત પાશ્ચાત્ય શાસ્ત્ર વિભાગણીનુ હાર્દ જાણનારા ઇંગ્રેજ વાચકને ઉદ્બોધક લાગશે એવી આશા છે. આ વિભાગણી ઉપર વિશેષ વિસ્તારપૂર્વકનું વિવેચન ૧૧ મા પ્રકરણમા કરેલું છે.]



પ્રકરણ ૫ મું. સદ્હેતુ અને હેત્વાભાસ.

સામાન્ય વ્યવહારિક ભાષામા બોલતાં આપણે કહીએ છીએ કે આપણો શત્રુ કોણ અને મિત્ર કોણ એ હમેશા આપણે ઝીણવટથી પારખવુ પડે છે. તે જ પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્રમાં કરવું પડે છે. રાજ્યનીતિની બાબતોમા પણ એનું મહત્વ ઘણું જ છે. બગડતા જ લોકો પર વિશ્વાસ રાખીને આપણે લડાઈ સારુ સજ્જ થયા હોઇએ, અને ખરી અણીની વખતે જ બળવાખોર બની જઇને એ લોકો આપણને મુશ્કેલીમા આણી મુકે એવા અનેક દાખતાઓ ઇતિહાસને પાને નોંધાઇ ચૂકેલા છે. રોજના વ્યવહારમાં પણ હકીકત આજ પ્રમાણે બને છે એ ધ્યાનપૂર્વક જોનારને જણાઇ આવ્યા વગર રહેશે નહીં. એકાદ મનુષ્ય આપણી પાસે આજીજી કરનો નોકરી માગવા આવે છે તે વખતે તેની દયા આવવાથી આપણે તેને નોકરીએ વળગાડીએ છીએ. તેનો નિષ્કપટ સ્વભાવ, સ્વામિભક્તિ, સચોટતા વિગેરે ગુણો જોઇ ધીમે ધીમે આપણે તેને અધિક જોખમવાળુ કામ સોંપતા જઇએ છીએ. કોક કોક વખત હજાર દોઢ હજારની નોટો આપી તેને જરૂરજવાહિર ખરીદ કરવા આપણે મોકલીએ છીએ. પણ ધારો કે તે દોઢ હજારની નોટો લઇ બહાર ગએલો તે આપણો નોકર ઘણો વખત થવા છતાં પાછો ઘેર ફરતો નથી. તે વખતે આપણે કેવા ગભરાઇ જઇએ છીએ ! આગળ ઉપર અમુક ધાન મોઘું થઇ જશે એમ માની એકાદ વેપારી મુદ્દામ તેને ખરીદ કરી ભરી રાખે છે. પરંતુ કેટલીક વખત મોઘુ થવાને બદલે તે ધાન સસ્તું જ થઇ ગએલું જોવામા આવે

છે ! આમ પ્રત્યેકની થોડી ઘણી ફસવણી તો હમેશાં વ્યવહારમાં થતી જ રહે છે. કરેલી અટકળ ખોટી પડવાને લીધે આપણને વખતોવખત નુકશાન પણ ખમવું પડે છે. આ બધી ભૂલોનું કારણ એટલુ જ હોય છે કે કયા પુરાવા ઉપરથી કેવું અનુમાન કરવુ તેની આપણને બરોબર સમજ હોતી નથી. " ખરા પુરાવા " કેવી રીતે ઓળખવા એ જ્યારે આપણને પૂરેપૂરુ સમજાશે ત્યારે આપણે આવી રીતે ફસાઈશુ નહીં. આ પુરાવા તે આગળના પ્રકરણમા જણાવેલો " હેતુ " છે ખરા પુરાવાને " સદ્હેતુ " અને ખોટા પુરાવાને " અસદ્હેતુ " કિંવા " હેત્વાભાસ " કહે છે. એટલે હવે " સદ્હેતુ " અને " હેત્વાભાસ " કેવી રીતે ઓળખવા એનો જ વિચાર કરીશું.

આગલા પ્રકરણમાના વિવેચન ઉપરથી એ જણાઈ જ આવે એમ છે કે જે હેતુ ઉપર સાધ્યની વ્યાપ્તિ હોવા ઉપરાત જે ખરેખર પક્ષ ઉપર હોય છે તેને જ સદ્હેતુ કહે છે. અર્થાત્ " વ્યાપ્તિ " અને " પક્ષધર્મતા "થી યુક્ત થએલા હેતુ ને " સદ્હેતુ " કહેવામા આવે છે એ સહજ સમજાશે તેવી જ રીતે આ બન્નેથી રહિત એવા હેતુને " અસદ્હેતુ " કહેવામા આવે છે એ પણ તરત સમજાશે પરંતુ આ રીતથી યે સુલભ એવી રીતથી સદ્હેતુની પારખ કરી શકાય એમ છે એટલે આપણે તે જ રીતનો અહીં વિચાર કરીશું

હેતુ પક્ષ ઉપર અવશ્ય હોવો જોઈએ એ સ્પષ્ટ છે. " પક્ષ પર હોવું " એને " પક્ષસત્વ " કહે છે જ્યા સાધ્ય સિદ્ધ કરવાનુ હોય છે તેને " પક્ષ " કહે છે અર્થાત્, અનુમિતિ પહેલા પક્ષ-ઉપર સાધ્યનો નિશ્ચય ન થએલો હોય તો પણ હેતુનો નિશ્ચય થએલો હોવો જ જોઈએ.

નહીં તો કોના આધાર પર અનુમિતિ થઈ શકે ? મતલબ કે, " પક્ષસત્વ " (પક્ષ પર હોવુ) એ હેતુનો પ્રથમ ગુણ છે.

આમ આપેલા પક્ષ ઉપર ભલે સાધ્ય નિશ્ચિત ન હોય, પરંતુ ગમે તે કોઈ બીજા ઠેકાણે તે સાધ્ય નિશ્ચિત તો થએલું હોવુ જોઈએ. એ બીજા ઠેકાણાને જ્યા સાધ્યનિશ્ચિત થએલાની ખબર હોય છે તેને – " સપક્ષ " કહે છે એવા સપક્ષ ઉપર હેતુનુ નિશ્ચત રુપે હોવુ તેને " સપક્ષસત્વ " કહે છે. " સપક્ષસત્વ " એ સદ્દેતુનો બીજો મહત્વનો ગુણ છે. કારણ અનુમિતિ પૂર્વે સાધ્ય ક્યાયે પણ નિશ્ચિત ન હોય તો સાધ્ય અને હેતુનુ વ્યાપ્તિસાહચર્ય સભવે શી રીતે ?

[પક્ષ અને સપક્ષના ભેદ મહત્વના છે. પક્ષ પર સાધ્ય નિશ્ચિત થએનું ન હોવાને લીધે હેતુ સાથે સાધ્યનુ સાહચર્ય છે એ બતલાવવા માટે પક્ષ ઉપયોગી થઇ પડતો નથી. એટલે બીજે જે ઠેકાણે સાધ્ય નિશ્ચિત હોય તે બતલાવી ત્યા સાધ્યનું હેતુ સાથે સાહચર્ય છે એમ દર્શાવવુ પડે છે. એ બીજા સ્થળને ' સપક્ષ " કહે છે દા. ત પર્વત ઉપરના ધૂમાડાના હેતુથી અગ્નિ સિદ્ધ કરવો હોય તો પ્રથમ ધૂમાડા ઉપર અગ્નિની વ્યાપ્તિ છે એવુ દેખાડવુ પડે તે કામે પર્વત કઇ ઉપયોગી થઇ પડતો નથી, કારણ તેના ઉપર જ એ વાત તો હજી આપણે નિશ્ચિત કરવાની છે. એટલે આ ઠેકાણે રસોડાનુ દષ્ટાન્ત લેવુ પડે છે, કારણ કે તે ઠેકાણે અગ્નિનો નિશ્ચય થઇ ગએલો હોય છે. આ ઉદાહરણમાં પક્ષ છે, રસોડુ સપક્ષ છે. પક્ષ અને સપક્ષ વચ્ચેનો આ મહત્વનો ભેદ લક્ષમાં ન લેવાથી કોક કોક વખત કેવો ગોટાળો ઉપસ્થિત થવા પામે છે, તેનુ એક મનોરંજક ઉદાહરણ નીચે આપવામાં આવેલું છે —

" અત્રે – વિવિધવૃત્ત " નામના પ્રસિદ્ધ ખટલામાં ઇંગ્રેજીને Mungo એ શબ્દમાળાના છેવટના " o " અક્ષરનો કેવો ઉચ્ચાર થાય છે એવો એક પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો હતો. શ્રી. અત્રેનું કહેવું એવું હતું કે, " o "નો " ઈ" ઉચ્ચાર થતો હોવાથી એકંદર શબ્દનો " મુંગી " ઉચ્ચાર થાય છે. પ્રતિપક્ષ એવું સિદ્ધ કરવા મથતો હતો કે રાનડે (Ranade) કાનડે (Kanade) ઈત્યાદિ ઈંગ્રેજી શબ્દમાળા જુઓ. અંત્યાક્ષર " o "નો ઉચ્ચાર " એ ' થાય છે. એટલે એકંદરે શબ્દનો ઉચ્ચાર " મુંગે " જ થાય. પ્રતિપક્ષનું આ કહેવું અત્રેને માન્ય ન થતાં " છેવટની " o " નો " ઇ " ઉચ્ચાર થતો હોય એવું એકાદ ઈંગ્રેજી નામ બતલાવવાનું તેમને આહ્વાન થતાં શ્રી. અત્રેએ પાછું એનું એ જ નામ (એટલે કે mungo) આગળ કર્યું. પણ પક્ષ અને સપક્ષનો ભેદ સમજાયા પછી આ ઉત્તરની અંદરની ભૂલ પણ આપણને સમજાય છે. " mungo " એ શબ્દ બદ્દલ જ વાદ ચાલુ હોવાને લીધે તે " પક્ષ " ગણાય છે. અર્થાત્, પ્રતિઉત્તરમાં શ્રી. અત્રેએ Mungo શબ્દ છોડી બીજો જ શબ્દ ઉદાહરણ તરીકે આપવો જોઇતો હતો. હેતુનું " સપક્ષસત્વ " – સપક્ષ પર રહેવું – એ એક આવશ્ય ગુણ છે. તેવું સપક્ષસત્વ ઉપર દેખાડેલું નહીં હોવાથી તે ઠેકાણેનો હેતુ સદ્ધેતુ ગણી શકાય નહીં. આ ઉપરથી પક્ષ અને સપક્ષના ભેદોનું સ્વરૂપ તેમ જ મહત્વ લક્ષમાં આવશે.

હેતુનો ત્રીજો ગુણ "વિપક્ષાસત્વ" છે, વિપક્ષ ઉપર, એટલે સાધ્ય જ્યાં ન હોય ત્યાં, ન હોવું તે, છે. હેતુ ઉપરથી સાધ્ય સિદ્ધ થતું હોય તો આ ગુણની આવશ્યકતા ખુલ્લી જ છે. સાધ્ય જ્યાં નિશ્ચયાત્મક નથી હોતું તેવા ઠેકાણાને " વિપક્ષ " કહે છે. એવા વિપક્ષ ઉપર અવલંબનારો ' હેતુ સાધ્ય સિદ્ધ શી રીતે કરી શકે ? ' રામો દેશભક્ત છે; ગાંધી

"ઋગ્વેદ કાળમાં પાતઞ્જલ યેાગ પ્રચલિત હતેા; પાતઞ્જલ ધ્યાન, તેનાથી પ્રાપ્ત થનારેા આનંદ, અને સિદ્ધિ, એનેા ઉલ્લેખ ઋગ્વેદમાં જોઇએ તેટલેા મળી આવતેા હેાવાને લીધે."

આ વિધાનમાં આપેલેા હેતુ પક્ષ ઉપર નથી, કારણ ઋગ્વેદમાં પાતઞ્જલ ધ્યાન, અને તેમાંથી ઉદ્દભવતી સિદ્ધિનેા ઉલ્લેખ ક્યાંયે મળી આવતેા નથી. પરંતુ વિવેચનના અતિ ઉત્સાહમાં લેખકે તેવેા ઉલ્લેખ હેાવાનું ઘુસાડી દીધું છે.

"સેાન્યા મારુતિ આગળ વાદ્યબંધી રાષ્ટ્રોપકારક છે, કેામી કલહ નષ્ટ કરનારી હેાવાથી."

આ ઉદાહરણ પણ ઉપરના જેવું જ છે. આમાં આ પ્રકારની વાદ્યબંધી એ પક્ષ છે. પરંતુ તેના ઉપર કેામી કલહ નાશકતા રુપી હેતુ રહે છે એવું માની શકાતું નથી, કારણ તેવી વાદ્યબંધીને લઇને એક કેામનેા હક ડુબાડી દેવામાં આવે છે એટલું જ નહીં પરંતુ બીજી કેામને બીજાના હક્કો ડુબાડવાનું પ્રોત્સાહન મળે છે. એટલે કેામી કલહ ઊલટેા તીવ્ર બનવા સંભવ છે. મતલબ કે, આવી વાદ્યબંધી કેામી કલહ નષ્ટ કરનારી ન હેાવાને લીધે–પક્ષ પર હેતુ અવલંબતેા ન હેાવાને લીધે–આ ઉદાહરણમાંનેા હેતુ "અસિદ્ધ" ઠરે છે.

કેટલેક ઠેકાણે હેતુ પક્ષ ઉપર હેાય તેા પણ તેનું જે સ્વરુપ પ્રતિપાદન કરેલું હેાય છે તે નિશ્ચિત થએલું હેાતું નથી. હેતુને આ પ્રમાણે ખેાટું કિંવા સંદિગ્ધ વિશેષણ લગાડવું એ પણ અસિદ્ધિનેા જ એક પ્રકાર છે. આનું ઉદાહરણ નીચેના ઊતારા પરથી જોઇ શકાશેઃ—

" વેદ એ મંત્રમય છે, એટલે કે, તે સિદ્ધવાણી હોઇ, તેની અંદર દશ્ય અથવા અદશ્ય એવું પરિણામ ઘડી આણવાનું સામર્થ્ય છે...આ સામર્થ્ય સંબંધી " **सवाऽऽज्ञ्योऽज्ञायत ।** " " **तस्मात् ऋचोऽज्ञायन्त ।** " વાક્યો ખુદ વેદનાં જ છે. આ ઉપરથી એવું દેખાય છે કે શબ્દોમાં...ઉત્પાદક શક્તિ છે એવો વૈદિક ધર્મીઓનો દૃઢ વિશ્વાસ છે. "

ઉપરના વિધાનમાં " વૈદિકમંત્ર ઉત્પાદક શકિતયુકત છે; તે શક્તિનું પ્રતિપાદન કરનારા " **सवा...ज्ञायत,** " " **तस्मात...ज्ञायन्त** " એવા ઉલ્લેખો વેદમાં મળી આવતા હોવાને લીધે " એવું અનુમાન દોરવાનો પ્રયત્ન કરેલો જણાય છે. આમાં હેતુના પુરાવા રુપે મંત્રોને ટાંકેલા છે. પરંતુ એ મંત્રોમાં " **अज्ञायत,** " " **अज्ञायन्त** " એવા જે શબ્દો વાપરવામા આવેલા છે તેનો અર્થ તેમનામાં ઉત્પાદક શક્તિ છે એમ કરવાનો નથી એટલે ઉત્પાદકશક્તિપ્રતિપાદકત્વનું વિશેષણ આ મંત્રોને લાગુ પાડી શકાય તેમ નથી. એટલે હેતુને જે વિશેષણ આપવામાં આવે છે તે ખરેખર હેતુને લાગુ પડી શકતું જ નથી. અર્થાત્ એ હેતુ અસિદ્ધ છે. આ પ્રમાણે અસિદ્ધિના પણ અનેક ભેદ હોઇ એ બધાના સૂક્ષ્મ વિવેચનમાં ઉતરવાની અત્રે કાંઇ જરુર નથી પક્ષ પર હેતુ ન હોવો, પક્ષ–હેતુ–સાધ્યનાં વિશેષણો ખોટાં હોવાં–એ બધા " અસિદ્ધિ " દોષના જ પ્રકાર હોઇ તે દોષોથી યુક્ત હોય એવા હેતુને " અસિદ્ધ " કહે છે એટલું જ વાચકોએ ધ્યાનમાં રાખવું હાલ તરતને માટે બસ છે.

કેટલેક ઠેકાણે હેતુ પક્ષ પર હોય છે ત્યારે તેના ઉપર સાધ્યની વ્યાપ્તિ હોતી નથી. એ વ્યાપ્તિ ન હોવાનાં કારણો ચાર છે.—

ટોપી પહેરે છે. માટે "–એજ ઉદાહરણ લઇએ. આમાં ગાંધી ટોપી હેતુ છે. દેશભક્તિ સાધ્ય છે. રામો પક્ષ છે. જવાહરલાલ વિગેરે ગાંધી ટોપી પહેરનારાઓ સપક્ષ છે. એટલે આ ઉદાહરણમાં હેતુનું પક્ષસત્વ અને સપક્ષસત્વ બરોબર સ્થિત છે પરંતુ હમણાં જ ઉપર જણાવ્યો તે ત્રીજો ગુણ નથી ! કારણ જે દેશભક્ત નથી એવો એકાદ ભિખારી, કિંવા ગુપ્ત પોલિસ પણ, જુદાં જુદાં કારણોને લઇને ગાંધી ટોપી તો પહેરે છે જ ! આ ઉદાહરણમાં આ બે વ્યક્તિઓ " વિપક્ષ " ગણાય છે, કારણ સાધ્ય (દેશભક્તિ) નો તેમનામાં અભાવ જોવામાં આવે છે. છતાં હેતુ (ગાંધી ટોપી) તો તેના ઉપર પણ રહેલો જોવામાં આવે છે. એટલે વિપક્ષ ઉપર ન હોવું (વિપક્ષાસત્વ) એ ગુણ આ હેતુમાં ઉપર પ્રમાણે ન હોવાથી, તે કદી સદ્દેતુ થઇ શકે નહીં.

આમ હેતુના ત્રણ ગુણો–" પક્ષસત્વ, " " સપક્ષસત્વ, " " વિપક્ષાસત્વ "–આપણે જોયા આ ત્રણે ગુણોથી યુક્ત હોય એવા હેતુ ઉપર પરામર્શના અન્ને અશો-પક્ષધર્મતા અને વ્યાપ્તિ–આવી જતા હોવાથી એવા હેતુને જ " સદ્દેતુ " કહે છે ઉપરના ત્રણ ગુણો ઉપરાંત " અબાધિતત્વ, " અને " અસત્પ્રતિપક્ષત્વ " એવા બીજા બે પણ હેતુના ગુણો છે. તેનું વિવેચન આ પ્રકરણના છેવટના ભાગમાં કરવામાં આવશે

સદ્દેતુ કેવી રીતે ઓળખવો તેની સામાન્ય સમજ આપણને આવી ગઇ. આનાથી જે ઊલટુ હોય તે " અસદ્દેતુ. " અને એને જ " હેત્વાભાસ " કિંવા " ખોટા હેતુ " કહેવામાં આવે છે. સદ્દેતુ ઉપર વ્યાપ્તિ અને પક્ષધર્મતા બન્ને રહે છે એટલે એનાથી ઊલટ પક્ષે આ પૈકી કોઇ પણ એક, કિંવા બન્ને ન હોય.

તેા હેતુ ખેાટેા છે એવું ઓળખી શકાય ત્રણી હેતુના જે ત્રણ ગુણેા ઉપર ગણાવ્યા તે પૈકી પણ એકનેા, બેનેા અગર ત્રણેયનેા અભાવ હેાવાથી હેતુ ખેાટેા ઠરે છે. આમ હેતુના દેાષ પાંચ ગણાવી શકાય એમ છે. ને પૈકી ત્રણ તેા ઉપર દેખાડેલા ત્રણ ગુણેાના અભાવથી જાણી શકાય એવા છે. તે કેવી રીતે તે ઉદાહરણેા દ્વારા આપણે જોઇએ.

તળાવ મેાટું હેાવાથી, સામી પાસના કાંઠા ઉપર કંઇક સળગતુ હેાવાથી, તે તરફથી ધૂમાડેા આવતેા હેાવાથી, ઘણે દૂરથી તે ધૂમાડેા તળાવ ઉપર જ છે એમ દેખાવાથી, તળાવમા આગ લાગી છે એવુ આપણને લાગે છે. આ ઠેકાણે તળાવમા ધૂમાડેા હેાવાથી તેમા અગ્નિ છે એમ માગવુ શકય છે. આ ઉદાહરણમા તળાવ પક્ષ છે, અગ્નિ સાધ્ય છે, ધૂમાડેા હેતુ છે એ હેતુ ઉપર પક્ષસત્વ નથી એટલે એ હેતુ ખેાટેા છે પક્ષ પર સિદ્ધ ન થનાર હેતુને " અસિદ્ધ " કહે છે જે દેાષને લીધે હેતુ અસિદ્ધ ઠરે છે તે દેાષનુ " અસિદ્ધિ " એવુ નામ આપવામા આવેલુ છે આ પ્રમાણે પક્ષસત્વ ગુણ ન હેાય એવેા હેતુ " અસદ્દેતુ " કિવા " હેત્વાભાસ " ઠરે છે

આ દેાષનુ આ ઉદાહરણ કદાચ કાલ્પનિક ગણી શકાય પરંતુ પ્રથમા જ તે આપેલું હેાવાથી, તેમજ સમજવાને માટે ન વિશેષ સુલભ હેાવાને લીધે, અત્રે આપેલું છે. આ દેાષનેા આ રીતે થેાડેા વિચાર કરી લીધા પછી બીજાં જોઇએ તેટલા ઉદાહરણેા એવા આપી શકાય એમ છે. ખાસ કરીને લેખકેા લેખમાં પેાતાના અંગત વિચારે મારી મચડીને ઘુસાડી દેતા હેાય છે ત્યારે આ દેાષ વિશેષ પ્રમાણમાં જેાવાને મળી આવે છે. દા. ત'—નીચેનું વિધાન લઇએ —

(૧) હેતુ સપક્ષપર અને વિપક્ષપર બન્ને પર હોય છે ત્યારે હેતુ અને સાધ્યનું સાહચર્ય રહી શકે નહીં. આવા પ્રકારના હેતુને " સાધારણ " કહે છે. આગળ " ગાંધી ટોપી "નું ઉદાહરણ આ વર્ગનું જ છે.

(૨) હેતુ સપક્ષ કે વિપક્ષ બન્ને ઠેકાણે હોતો નથી ત્યારે હેતુ અને સાધ્યની વ્યાપ્તિ રહી શકતી નથી. આવા પ્રકારના હેતુને " અસાધારણ " કહે છે. દા. ત:—" બૌદ્ધ ધર્મ અનુકરણીય છે, બુદ્ધે ઉપદેશેલો છે માટે "—એ પ્રકારે વર્ણવેલું અનુમાન લ્યો. આ અનુમાનમાં બૌદ્ધ ધર્મ પક્ષ હોઇ, હેતુ ફક્ત તેટલા ઉપર જ અવલંબી રહેલો છે. ઇતર અનુકરણીય બાબતો (સપક્ષ) પર, કે તેજ પ્રમાણે અનુકરણીય ન હોય એવી બાબતો (વિપક્ષ) પર તે રહેલો નથી. આવા હેતુને " અસાધારણ " કહે છે. આવે વખતે હેતુ માત્ર પક્ષ પર જ રહેતો હોવાને લીધે સાધ્યની વ્યાપ્તિ જોઇ શકાતી નથી એ મુખ્ય અડચણ હોય છે. અને તેથી વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય પણ થઇ શકતો નથી.

(૩) કેટલેક ઠેકાણે સપક્ષ જ પ્રસિદ્ધ હોતો નથી. દા. ત. :— " સર્વ અનિત્ય છે, જ્ઞેય છે માટે. " આ ઉદાહરણમાં જગતમાંની સર્વ વસ્તુઓનો પક્ષમાં સમાવેશ કરવામાં આવેલો છે. અર્થાત્ પક્ષની બહારની વસ્તુ શિલિકમાં જ રહેતી નથી. આવે વખતે વ્યાપ્તિ નિશ્ચય કેવી રીતે કરવો ? આવા પ્રકારના હેતુને " અનુપસંહારી " કહે છે.

ઉપરના ત્રણે હેતુ વ્યાપ્તિજ્ઞાન થવા દેવાના વિરોધી છે પહેલો વિપક્ષપર રહે છે તેથી, બીજો સપક્ષપર રહેતો નથી તેથી, ત્રીજો

સપક્ષ જેવી વસ્તુ જ શિનિકમા રહેવા દેતો નથી તેથી (તેમા સપક્ષ પ્રસિદ્ધ હોતો નથી તેથી) આ પ્રમાણે જુદા જુદા કારણો વ્યાપ્તિજ્ઞાન થવા દેતા નથી આવા કારણોને " સવ્યભિચાર " કહે છે.

(૪) કેટલેક ઠેકાણે સાધ્યથી દરેક રીતે વિરુદ્ધ હોય તેવો હેતુ સાધ્ય-સાધક હોઇ આપવામા આવે છે. એવા હેતુને ' વિરુદ્ધ " કહે છે " જાતિભેદ રાષ્ટ્રોન્નતિકારક છે, ભેદ વધારનાર છે માટે "–એ આ હેત્વાભાસનુ ઉદાહરણ આપી શકાય તેમ છે. આવી ભૂત ઘણુ કરીને એકાદ અ ધ અનુયાયી મનમા આવે તેમ બોલી નાખતો હોવાથી થાય છે

આના હેતુ પર સાધ્યની વ્યાપ્તિ ન હોય એ સ્પષ્ટ છે તેમજ આવો હેતુ હેત્વાભાસમા કેમ ગણાય છે તેનુ પણ વિવરણ કરવાની આવશ્યકતા જણાતી નથી

ઉપર પ્રમાણે વ્યાપ્તિના પ્રતિબધક ચાર હેત્વાભાવ છે. તે પૈકી પહેલા ત્રણને એક વર્ગમા (" સવ્યભિચાર " નામના વર્ગમા) સમાવિષ્ટ કરી ચોથો જુદા વર્ગમા (" વિરુદ્ધ " નામના વર્ગમા) મુકવામા આવે છે આમ પક્ષધર્મતાના વિરોધી– " અસિદ્ધ 'ના નામથી ઓળખાતા–તેમજ વ્યાપ્તિના વિરોધી– " સવ્યભિચાર " અને ' વિરુદ્ધ "ના નામથી ઓળખાતા–હેત્વાભાસ,–મુખ્ય ત્રણ પ્રકારના હેત્વાભાસ –આપણે જોયા

આ ઉપરાત અન્ય પ્રકારના પણ હેત્વાભાસ છે ખરા ઉપર જણાવેના હેત્વાભાસ અનુમિતિમાના પરામર્શનો વિરોધ કરનારા ગણાય છે. પરતુ તે પરામર્શનો પ્રતિબધ ન કરતા પ્રત્યક્ષ અનુમિતિનો વિરોધ કરનારા હેત્વાભાસ પણ છે. તેના

નામો "સત્પ્રતિપક્ષ" અને "બાધ" છે. હવે તેનો વિચાર કરીએ

એક જ વાત સબંધી કોઇ કોઇ વખત બે તદ્દન પરસ્પર વિરુદ્ધ પુરાવા ઉપસ્થિત થાય છે જ્યારે બન્ને તરફના પુરાવા સમાન બળવાળા હોય છે ત્યારે આ ખરો કે તે ખરો એવો દરેકને વિચાર થાય છે એ બે હેતુઓ પૈકી કોઇ પણ એક ખોટો તો હોવાનો જ પરંતુ જ્યાં સુધી તેનું ખોટાપણું ખુલ્લું થયું નથી ત્યાં સુધી ખરા હેતુને પણ તેનો ત્રાસ વેઠવો પડે છે કારણ ખરા હેતુમાંથી થનારી અનુમિતિ પેલા બીજા વિરોધી હેતુને લીધે (કહો કે પુરાવાને લીધે) કુંઠિત થઇ જાય છે આ પ્રકારના ઉદાહરણો કોર્ટોમાં હમેશા જોવા મળે છે 'આરોપી ખુની છે," "આરોપી ખુની નથી" એ બન્ને સિદ્ધ કરનારા પુરાવા બન્ને પક્ષના વકીલો એવા કસકસાવીને આગળ ધરે છે કે તેને લીધે સામાન્ય મનુષ્ય બીલકુલ ગુંચવાઇ જાય સામાન્ય વ્યવહારમાં પણ આવા ઉદાહરણો ઓછા મળી આવતા નથી નીચેના બે ઉદાહરણો જોઇશું તો તેમાં પરસ્પર વિરોધી પુરાવા મળી આવવા મુશ્કેલ નહી લાગે —

(૧) પરદેશી કાપડ લેવા યોગ્ય છે, સોઘા મળે છે માટે
પરદેશી કાપડ લેવા યોગ્ય નથી, દેશોન્નતિ વિઘાતક છે માટે

(૨) સોન્યા મારુતિનો ઘટ વગાડવો યોગ્ય છે,
હિંદુઓનો હક્ક છે માટે
સોન્યા મારુતિનો ઘટ વગાડવો યોગ્ય નથી
જાતિદ્વેષ તીવ્ર કરનારો છે માટે

આવા કેટલાયે ઉદાહરણો આપી શકાય એમ છે માત્ર અહીં લક્ષમાં રાખવાનું છે તે એ કે આ પ્રકારના ઉદાહરણમાં બન્ને

હેતુ હેત્વાભાસ મુક્ત હોતા નથી. કોઇ પણ એક જ હેત્વાભાસ હોય છે. પરંતુ તે એકનું હેત્વાભાસત્વ જ્યાં સુધી ખુલ્લુ થયું હોતું નથી ત્યાં સુધી એવા ઉદાહરણમાંનો સદ્‌હેતુ સ્વત અભીષ્ટ અનુમિતિ ઉત્પન્ન કરી શકતો નથી. અર્થાત્ કેટલાક વખત સુધી તેને અસદ્‌હેતુ પ્રમાણે જ ગણી લેવામા આવે છે. આ હેત્વાભાસનું આ એક વિશેષ તત્વ છે, અને તેનુ નામ " સત્પ્રતિપક્ષ " છે

પ્રતિપક્ષનો પરામર્શ ભૂલ ભરેલો છે એવુ બતલાવવાની ભાંજગડમા પડવા કરતા એકદમ સાધ્યનો વિરોધ કરનારો જુદો જ પુરાવો આગળ કરવો કેટલીક વખત વધારે સોયરકર થઇ પડે છે, અને તેથી જ કેટલીક વખત આ " સત્પ્રતિપક્ષ " નામના હેત્વાભાસનો વાદમા ઉપયોગ કરવામા આવે છે. પ્રતિપક્ષનુ ખરુ સમાધાન આવા દોષ પ્રદર્શનથી થાય નહીં એ જો કે સ્પષ્ટ છે, તો પણ કેટલાક વાદોમા પ્રતિપક્ષની સમજુત દાખલ કરીને તેનું સમાધાન કરવું એ ધ્યેય જ નથી હોતુ, કોઇ પણ રીતે તેનો પરાજય કરી પોતાનો વિજય પ્રસ્થાપિત કરવો એટલુ જ ધ્યેય હોય છે તેવે વખતે આ પ્રકારનો હેત્વાભાસ દેખાડવો વધારે અનુકૂળ થઇ પડે છે, વાદોના આ જુદા જુદાં ધ્યેયો અને પ્રકાર આગળ ૧૨ મા પ્રકરણમા આપવામા આવશે

આગળ હેતુના જે ત્રણ ગુણો ગણાવેલા છે (પક્ષસત્વ, સપક્ષસત્વ, વિપક્ષાસત્વ) તેમા આ દોષનો આનુષગિક " અસ-ત્પ્રતિપક્ષત્વ " એ નામનો ગુણ પણ ઉમેરાઇ હેતુના ચાર ગુણો થશે તેવી જ રીતે હેતુના દોષો–હેત્વાભાસ–પણ આ " સત્પ્રતિ-પક્ષ " સાથે ચાર થશે (અસિદ્ધ, સવ્યભિચાર વિરુદ્ધ અને સત્પ્રતિપક્ષિત). હવે છેવટનો હેત્વાભાસ જોઇએ.

વિદ્યાર્થીઓનુ ગણિતનું જ્ઞાન કેવું એકાંગી હોય છે તે બતલાવવા માટે તેઓને હમેશા એક રમુજી ગણિતનો દાખલો પૂછવામાં આવે છેઃ—

" એક ઝાડ ઉપર દસ પક્ષીઓ હતા. તેમાના બે બદુકની ગોળી મારી નીચે પાડયા. તો તે ઝાડ ઉપર કેટલા પક્ષી બાકી રહ્યા ? "

આ ગણિતના પ્રશ્નનો કોઇ અસમજસ વિદ્યાર્થી " આઠ " એવો ઝટ લઇને ઉત્તર આપી દેશે. કેવળ ગણિતની દૃષ્ટિએ જોઇએ તો આ જવાબમા કશી જ ભૂલ નથી પરંતુ વ્યવહારિક દૃષ્ટિએ જોઇશુ તો તે બીલકુલ ખોટો ગણી શકાય એવો છે તેવી જ રીતે કોક કોક વખત અનુમાન પદ્ધતિથી ઉપજાવી કાઢેલા ઉત્તરોનુ પણ બને છ અનુમાન પ્રણાલિમાંના કોઇ પણ નિયમનો ભગ થતો ન હોય તો પણ એવા ઉત્તરો કેટલીક વખત ભૂલભરેલા ઠરે છે કારણ ખરી વસ્તુસ્થિતિ જોવા જઇએ તો એ ઉત્તરોથી કેવળ ઊલટી જ હોય છે દા. ત —" પ્રકાશકિરણ કાચમાંથી પેલી પાર જઇ શકતા નથી, વસ્તુરુપ છે માટે. ' – એજ અનુમાન લઇએ. આમા " વસ્તુરુપતા " (કિંવા વસ્તુપણું) હેતુ છે, " પ્રકાશ-કિરણ " પક્ષ છે, " કાચમાથી પેલીપાર ન જઇ શકવુ " સાધ્ય છે હવે હેતુ ઉપર સાધ્યની વ્યાપ્તિ દેખાડતી વખતે આપણે પક્ષને છોડીને સપક્ષ તરફ વળવુ પડે છે. પ્રકાશકિરણનુ સપક્ષ આ ઠેકાણે હવા, પાણી વિગેરે ગણાવી શકાય એ બધા વસ્તુરુપ હોવાથી કાચની પેલીપાર જઇ શકતા નથી એટલે સાધ્યની સાહચર્યરુપી વ્યાપ્તિ હેતુ ઉપર છે પક્ષધર્મતા પણ છે એટલે આ પરામર્શમાથી નીપજનારી " પ્રકાશકિરણ કાચમાથી પેલીપાર જઇ શકતાં નથી "

અનુમિતિ એ સૈદ્ધાન્તિક દૃષ્ટિએ ખરી જ માનવી પડે. પરંતુ પ્રત્યક્ષ વ્યવહારમાં પ્રકાશકિરણો કાચમાંથી પેલીપાર નીકળી જતાં આપણે જોઇએ છીએ. એટલે આ હેતુમાં કંઇ પણ દોષ હોવો જોઇએ એ ખુલ્લું છે ઉપર દેખાડેલા ચાર દોષો પૈકીનો એક પણ દોષ તેમાં નથી. અર્થાત્, તે ઉપરાંતનો પાંચમો દોષ આવે ઠેકાણે માનવો પડે છે. અને તેને જ "બાધ" એ નામ આપેલું છે. "અનુમાનથી જે વાત સિદ્ધ કરવાની હોય તે પ્રત્યક્ષ કિંવા બીજાં પ્રમાણોનો વિરોધ કરનારી હોવી જોઇએ નહીં" એવો નિયમ નૈયાયિકોએ આ દોષ ટાળવા માટે દાખલ કરી દીધો છે એટલે, તે નિયમનો ભંગ કરી, પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણસિદ્ધ વસ્તુસ્થિતિ વિરુદ્ધ, જે કોઇ હેતુ ઉપસ્થિત કરવામાં આવ્યો હોય તે સદ્હેતુ ન જ હોઇ શકે. કાચમાંથી પ્રકાશકિરણો પેલીપાર જાય છે એ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોવાને લીધે ઉપરના ઉદાહરણમાંનો હેતુ "બાધિત" – બાધ નામના દોષથી યુક્ત – ઠરે છે. પક્ષપર સાધ્યનું ન હોવું એનું નામ "બાધ", અને એવે ઠેકાણે રહેનારા હેતુને "બાધિત" કહે છે. આ બાધ નામના હેતુદોષ ઉપરથી હેતુનો પાંચમો ગુણ સિદ્ધ થાય છે, જેને "અબાધિતત્વ" કહે છે ખરો હેતુ આવા બાધથી રહિત જોઇએ એ સ્પષ્ટ સમજાય તેમ છે. કારણ અનુમાન પ્રમાણને બીજાં પ્રમાણોનો વિરોધ કરવાનો અધિકાર નથી.

અનુમાનથી અમુક વાત સાબીત થતી હોય, અને પ્રત્યક્ષપ્રમાણ તેની વિરુદ્ધનું આવતું હોય તો પ્રત્યક્ષ જ બાધિત થાય છે એમ કેમ ન માનવું ? એવો એક પ્રશ્ન પૂછી શકાય. પરંતુ તેનો ઉત્તર આપવા માટે પ્રમાણ પ્રમાણમાં તારતમ્ય કેવી રીતે ઠરાવવું એ ચર્ચવું પડે. એ બધું આગળ આઠમા પ્રકરણમા વિસ્તારપૂર્વક કહેવાનું હોવાથી અત્રે તેનો વિચાર કરીશું નહીં.

આટલે સુધી સદ્હેતુના પાંચ ગુણો અને તે ઉપરથી જણાઇ આવતા પાંચ દોષો, તેમજ તે દોષો ઉપરથી સિદ્ધ થતા પાંચ હેત્વાભાસ (દોષયુક્ત હેતુ) વિષે વર્ણન કર્યું. એ બધું વર્ણન એકીસાથે એકદમ નજર આગળ રમી રહે તેને માટે નીચેનું કોષ્ટક ઉપયોગી થઇ પડશેઃ—

	હેતુના ગુણ.	હેતુના દોષ.	હેત્વાભાસ.
૧.	પક્ષસત્વ.	અસિદ્ધિ.	અસિદ્ધ.
૨.	સપક્ષસત્વ.	સપક્ષાસત્વ.	સવ્યભિચાર (અસાધારણ + અનુપસંહારી), વિરુદ્ધ.
૩.	વિપક્ષાસત્વ.	વિપક્ષસત્વ.	સવ્યભિચાર (સાધારણ), વિરુદ્ધ.
૪.	અસત્પ્રતિપક્ષત્વ.	સત્પ્રતિપક્ષત્વ.	સત્પ્રતિપક્ષિત
૫.	અબાધિતત્વ.	બાધ.	બાધિત.

ઉપર હેત્વાભાસનાં જે નામો આપવામાં આવેલાં છે તે નવ્યન્યાયમાં પ્રચલિત છે તે નામો આપેલાં છે. પ્રાચીન ન્યાયમાં, અને કવચિત્ નવા ગ્રંથોમાં, આજ હેત્વાભાસનાં અન્ય નામો મળી આવે છે – તે અત્રે આપેલાં નથી.

[ઉપરના પાંચ હેત્વાભાસ પૈકી વિરુદ્ધ અને સત્પ્રતિપક્ષ એ બેમાં પેટાભેદો નથી. સવ્યભિચારના ત્રણ અવાન્તર ભેદો દેખાડેલા જ છે. તે પૈકી પ્રકારકિરણનું ઉપર આપેલું ઉદાહરણ બીજા પ્રકારનું છે. આગમ – બાધિતનો વિચાર આગળના પ્રકરણમાં કરીશું.

અસિદ્ધિ દોષના મુખ્ય ૪ ભેદ છે એને લીધે અસિદ્ધ હેત્વાભાસના પણ ચાર ભેદ કરે છે સ્વરૂપાસિદ્ધિ આશ્રયાસિદ્ધિ, સાધ્યાપ્રસિદ્ધિ, સાધનાપ્રસિદ્ધિ – એ ૪ અસિદ્ધિના ભેદ છે પક્ષ પર હેતુનું ન હોવુ એને "સ્વરૂપાસિદ્ધિ" કહે છે તળાવ ઉપરના ધૂમાડાનુ આગળ જે ઉદાહરણુ આપેલુ છે તે આ જ દોષનું છે. આશ્રય એટલે પક્ષ તે પર ન હોય તેવુ વિશેષણુ તેને લગાડવુ એને "આશ્રયાસિદ્ધિ" દોષ કહે છે દા ત —' ધોળો પર્વત વહ્નિયુક્ત છે, ધૂમાડો છે માટે ' આમા "ધોળો" એ પર્વતને લગાડેલુ વિશેષણ પર્વત પર નથી એ જ પ્રમાણે સાધ્ય અને સાધનને પણ ખોટા વિશેષણો લગાડવામા આવે તો "સાધ્યાપ્રસિદ્ધિ" અને ' સાધનાપ્રસિદ્ધિ ' દોષો થાય છે આ બન્ને દોષોનો જુદો એક વર્ગ કરી તેને ' વ્યાપ્યત્વાસિદ્ધિ " એવુ પણ નામ આપવાનો કેટલેક ઠેકાણે રિવાજ જોવામા આવે છે અને તેને લઇને અસિદ્ધિના મુખ્ય ત્રણ વિભાગ કરી – સ્વરૂપાસિદ્ધિ, આશ્રયાસિદ્ધિ, વ્યાપ્યત્વાસિદ્ધિ – છેવટના વિભાગના વળી સાધ્યાપ્રસિદ્ધિ અને સાધનાપ્રસિદ્ધિ એવા બે પેટાભેદ પાડવામા આવે છે પરંતુ વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે કરવુ કે તે પ્રમાણે એના ભેદ બહુ મહત્વના ન હોવાને લીધે તે તરફ વિશેષ લક્ષ આપવાનુ કારણ જણાતુ નથી]

હેતુનુ ખરાખોટાપણુ કેવી રીતે ઓળખવુ તે આપણે જોયુ. ખરા હેતુના ગુણુ પણ ઉપર દેખાડેલા છે તે ઉપરથી ખરા હેતુ—સદ્હેતુ – ઓળખી શકાશે આ ગુણો પૈકી એક કિંવા અનેક ગુણોની જે હેતુમા ન્યૂનતા જણાય તે અસહેતુ કિંવા હેત્વાભાસ છે એ પણ હવે વાચકના ધ્યાનમા આવ્યુ હશે જ

સત્ય – જ્ઞાન – સાધનો પૈકી અનુમાન પ્રમાણુનો અત્રે

વિચાર થયો સત્ય અનુમિતિ ઉપજાવવાની ઇચ્છા રાખનારને હેત્વાભાસની સ્પષ્ટ ઓળખ હોવી આવશ્યક છે સ્વત પોતાનુ અનુમાન ભૂલ ભરેલુ ઠરે નહીં તેને માટે જેટલા પ્રમાણમા હેત્વાભાસનું યથાર્થ પરીક્ષણ થવુ આવશ્યક છે, તેટલા જ પ્રમાણમા–બલ્કે તેથી પણ વધુ સૂક્ષ્મ રીતે – બીજાની સાથે વાદ કરતી વખતે પણ તેની આવશ્યકતા રહે છે જ વાદવિવાદમા પોતાનો હેતુ દોષ રહિત છે એટલુ જ દેખાડયે ચાલતુ નથી પ્રતિપક્ષનો હેતુ ખરો નથી, હેત્વાભાસ છે એ સાથે સાથે દેખાડી આપવુ પડે છે એવે વખતે હેત્વાભાસના જ્ઞાનનો ખરેખરો ઉપયોગ કરવો પડે છે

[સદ્હેતુ અને હેત્વાભાસ એનુ જેને પૂરેપૂરુ જ્ઞાન હોય તેને જ વાગ્યુદ્ધમા વિજય મળે છે, એ મુદ્રા–રાક્ષસમાના નીચેના શ્લોકમા ઘણી કુશળતા પૂર્વક આલેખાયલુ છે એ શ્લોક શ્લેષાત્મક છે " સાધન " શબ્દના ' (૧) અનુમાનમાનો હેતુ " અને " (૨) સૈન્ય એવા બે અર્થ સસ્કૃત ભાષામા થાય છે એટલે આ દ્વિઅર્થી ' સાધન ' શબ્દ લઈ ' વાગ્યુદ્ધમા અને રણાગણ પર પણ સારા હેતુનો (સદ્હેતુનો) અને સારા સૈન્યનો ઉપયોગ થાય છે દોષવાળા હેતુનો કિંવા દોષયુક્ત સૈન્યનો ઉપયોગ કરનાર વાદી – સેનાપતિ – ને બન્નેને ગોથુ ખવડાવી દે છે " એવુ વિધાન કોઇ અજબ અદાથી પ્રતિપાદિત કરી બતાવેલુ છે તે શ્લોક આ રહ્યો —

" साध्येनिश्रितमन्वयेन घटितं बिभ्रन् सपक्षे स्थितिम् ।
व्यावृत्त च विपक्षतो भवति य़ तत्साधन सिद्धये ॥

यत्साध्यं स्वयमेवतुल्यमुभयोः पक्षेविरुद्धचयत् ।
तस्यांगी करणेन वादिन इव स्यात् स्वामिनो निग्रहः ॥ "

मुद्राराक्षस ५ – १०

ભાવાર્થ:—પક્ષ પર નિશ્ચિતપણે રહેનાર (વિજયની ખાત્રી આપનાર), અન્વયવ્યાપ્તિયુક્ત (પરસ્પર સાથે મેળ મેળાવી રહેનાર), સપક્ષપર રહેનાર, વિપક્ષ પર ન રહેનાર (પ્રતિપક્ષ તરફ ઢળતો ન હોય) – એવું જ સાધન ("હેતુ" તેમજ "સૈન્ય") વિજયને માટે ઉપયોગી થઈ પડે પરંતુ જે સ્વરુપ–અસિદ્ધ, સાધારણ (આપણા તેમજ પ્રતિપક્ષ તરફ સરખા ભાવથી જોનાર), કિંવા વિરુદ્ધ (સ્વપક્ષનો વિરોધ કરનાર) હોય તેવા સાધનનો (હેતુનો કિંવા સૈન્યનો) અંગીકાર કરનાથી જેવી રીતે વાદીનો (વાદની અંદર) તેવી જ રીતે રાજાનો લડાઈની અંદર ચોખ્ખો પરાભવ થયા શિવાય રહે નહીં

આ શ્લોકમા વર્ણન કર્યો પ્રમાણે વ્યવહારમા તેમજ વાદમા હેત્વાભાસ ઓળખી તેને ટાળવાનો પ્રયત્ન કરવો અતિઆવશ્યક જનાય છે.



સત્યજ્ઞાનના બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષ અને અનુમિતિ અને તેના સાધનોનો વિચાર આગળના પ્રકરણોમા થઈ ગયો હવે તેનો ત્રીજો પ્રકાર અને તેની કારણપરપરા વિચારમા લઈએ

. આ જ્ઞાનપ્રકારને "ઉપમિતિ" અને તેના સાધનને "ઉપમાન" કહે છે આ પ્રકાર આગળના બે પ્રકારો જેટલો વિશેષ પ્રસિદ્ધ નથી એટલે આ જ્ઞાનનું સ્વરુપ સહેલાઈથી લક્ષમા આવે તેને માટે પ્રથમ એક ઉદાહરણ લઈને જ વિચાર કરી જોઈએ —

ધારો કે એક શહેરમા રહેનાર મનુષ્યને વનગાય કેવી છે તે ખબર નથી પરતુ તે જોવાની ઇચ્છા થવાથી તે જગલ તરફ આવી નીકળે છે રસ્તામા તેને એક ખેડુત કહે છે " વનગાય ગાય સરખી હોય છે " એ તેનુ કહેવુ ધ્યાનમા રાખીને તે પ્રત્યક્ષ અરણ્યમા ગયો ત્યા ગયા પછી તેને ગાય સરખુ એક પ્રાણી દેખાયુ તે પ્રાણીમા ગાયનુ સરખાપણુ જણાઈ આવતા જ તેને . પેલા ખેડુને કહેલુ વાકય યાદ આવ્યુ અને પછી ' આવા પ્રાણીને વનગાય કહે છે " એવી કલ્પના તેના મનમા ઉદ્ભવી

ઉપરના ઉદાહરણમા ઉપમાન અને ઉપમિતિ બન્ને વ્યક્ત થએલા છે જગલમાં ગયા પછી જ્યારે ગાય જેવી વસ્તુ તેને દેખાઈ ત્યારે (ક) " ગાય સરખી વસ્તુમા (વનગાયમા) ગાયનુ સાદૃશ્ય દેખાવુ ', (પ્રત્યક્ષ), (ખ) ' ખેડુતે કહેલુ વાકય સાભરી આવવુ (સ્મરણ) (ગ) " આવા પ્રાણીને વનગાય કહે છે એવુ

જ્ઞાન થવું " (ઉપમિતિ)–એવાં ત્રણ જ્ઞાનો ક્રમવાર તેને થયાં. આ પૈકી છેવટનું (ગ) જ્ઞાન ઉપમિતિ છે. એ ઉપમાન પ્રમાણનું ફળ છે. સર્વથી પહેલું (ક) તે "ઉપમાન" (ઉપમિતિનું કરણ), અને વચલું (ખ) જ્ઞાન એ તે જ્ઞાનનું દ્વાર છે. એટલે કે, વચલા જ્ઞાનના દ્વારથી પહેલા જ્ઞાન ઉપર જઇ ત્રીજા જ્ઞાન ઉપર અવાય છે

ઉપરના ઉદાહરણ ઉપરથી જણાઇ આવે એમ છે કે આ પ્રમાણનો ઉપયોગ, એકાદ શબ્દનો અર્થ જાણવા પુરતો જ છે. શબ્દના અર્થ જાણવાને માટે કોષ ઇત્યાદિ અનેક સાધનો છે. તેનું વિવેચન આગલા પ્રકરણમાં આવશે. " ઉપમાન " પણ તે સાધનો પૈકીમાંનું એક છે. જ્યાં વ્યાકરણ, કોષ, વ્યવહાર, સદર્થ વિગેરે કારણોથી શબ્દનો અર્થ સમજાય એમ હોય ત્યા આ પ્રમાણનો ઉપયોગ રહેતો નથી. ઉપરના ઉદાહરણમા પેલા શહેરીની જોડે જંગલમાં બીજો કોઇ ગયો હોત અને તેણે પ્રત્યક્ષ વનગાય તરફ નિર્દેશ કરી " આને વનગાય કહે છે " એવું કહ્યું હોત તો તે વખતે " વનગાય શબ્દનો અમુક અર્થ છે " એવો જે બોધ એને થાત ત ઉપમિતિરુપે ન ગણાત. પરંતુ માત્ર ઉપર જણાવેલી પ્રણાલિના ક્રમાનુસાર જ જ્યાં એકાદ શબ્દનો અર્થ સમજાય છે ત્યાં જ તે ઉપમાન પ્રમાણથી થાય છે એમ સમજવું. એટલે, આ પ્રમાણનુ ક્ષેત્ર બીલકુલ સંકુચિત છે એ લક્ષમા આવશે આજ કારણને લીધે બીજાં પ્રમાણોનું-પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, શબ્દ-તર્કશાસ્ત્રમા જેવી રીતે વારંવાર જુદી જુદી દૃષ્ટિથી વિવેચન કરવામા આવે છે તેવી રીતે આ પ્રમાણનું કરવામા આવતું નથી. અને તેથી જ આ ગ્રથમા પણ તેનુ વિશેષ વિવેચન કરવાનો ઇરાદો નથી.

શબ્દનો અર્થ જાણવાના કામે વિશિષ્ટ પરિસ્થિતિમા આ.

પ્રમાણનો ઉપયોગ થાય છે એ આપણે ઉપર જોયું. હવે આ પ્રમાણનો ઇતર પ્રમાણોમાં સમાવેશ કેમ થઈ શકતો નથી તે પણ જોવુ જોઇએ. પરંતુ તેને માટે બીજી પ્રમિતિઓથી ઉપમિતિ કેટની જુદી છે એ પહેલું વિચારવું પડશે. એટલે તેનો જ હવે વિચાર કરીએ.

ઉપમિત્યાત્મક જ્ઞાન પ્રત્યક્ષાત્મક નથી, એ ખુલ્લુ છે. કારણ આંખોથી સાદૃશ્ય અને તે સાદૃશ્યથી યુક્ત હોય તેવી બાહ્ય વસ્તુ (ઉપરના ઉદાહરણની વનગાય) દેખી શકાય," પણ ' તે વસ્તુનુ નામ અમુક છે ' એ કઇ આંખોથી દેખી કે સમજી શકાય નહીં. અર્થાત્, વનગાય શબ્દનો અર્થ જાણવો હોય તો તે પ્રત્યક્ષથી જાણી શકાય નહીં. આમ ઉપમિતિ પ્રત્યક્ષથી ભિન્ન છે એ સિદ્ધ થાય છે.

વળી ઉપમિતત્યાત્મક જ્ઞાન ખેડુતના વાક્યને લીધે થયુ એમ કહેવામા આવે તો જે ક્ષણે તેણે તે વાક્ય ઉચ્ચારાયલું સાંભળ્યું હોય તેજ ક્ષણે તેને ઉપર પ્રમાણે ઉપમિતિ નામનુ જ્ઞાન થવું જોઇતું હતું. પરતુ તે ક્ષણે તે જ્ઞાન ન થતા તે પછી કેટલેય વખતે જ ગલમા ગયા પછી થયુ. અર્થાત્ એ જ્ઞાન એ વાક્યથી થયુ એવું કહી શકાય નહીં વાક્યને લીધે થનારા જ્ઞાનને " શાબ્દબોધ " અગર " શાબ્દજ્ઞાન " કહે છે આગળના પ્રકરણમા એને વિષે કહેવામા આવશે. પરતુ ઉપમિત્યાત્મક જ્ઞાનનો શાબ્દમા અ તર્ભાવ થતો નથી એ સ્પષ્ટ છે. મતલબ કે, ઉપમિતિ શાબ્દથી ભિન્ન છે એ સિદ્ધ થાય છે.

હવે, અનુમિતિ કેવી રીતે થાય છે એ આગળ દેખાડાઇ ગયુ છે. પરામર્શ શિવાય અનુમિતિ થઇ શકતી નથી. પરતુ ઉપરના ઉદાહરણમાં પરામર્શ ન થતાં જ શબ્દનો અર્થ સમજાય

છે એવુ દેખાડેલુ છે એટલે આ જ્ઞાનનો અનુમિતિમા પણ અતર્ભાવ થઇ શકતો નથી આમ પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, કે શાબ્દ પૈકી કોઇ પણ પ્રકારમાં આ જ્ઞાનનો સમાવેશ થઇ શકતો ન હોવાને લીધે તેનો જુદો જ વર્ગ પાડવો પડે છે પ્રમિતિનો પ્રકાર જુદો પાડયો એટલે તેનું કરણ (પ્રમાણ) પણ જુદુ દેખાડવુ જોઇએ ઉપમિતિ અને ઉપમાન એ તેના જુદા વર્ગોના નામ

સાદશ્યદર્શન જેવી રીતે ઉપમાન છે તેવી જ રીતે " વિસદશધર્મદર્શન " પણ ઉપમાન જ છે " લામી ડોક વાળા પ્રાણીને ઊટ કહે છે " એ ઉપરથી ' દીર્ઘગ્રીવત્વ " (લાગી ડોક હોવી) એ વિશેષ (બીજાથી વિસદશધર્મ) જ્યા જણાય ત્યા " આ ઊટ છે " અને " આવા પ્રાણીને ઊટ કહે છે " એવુ સમજાય છે " લામી ડોક હોવી એ બીજા પ્રાણીઓમા ન મળી આવનારો ધર્મ છે એવા ધર્મને વિસદશ કિવા અસાધારણ ધર્મ કહે છે એટલે સદશધર્મદર્શન પ્રમાણ જ વિસદશધર્મદર્શન પણ ઉપમિતિનું કરણ છે

સાદશ્ય જે ઠેકાણે વાસ્તવિક હોય અને જ્યા ઉપરની પ્રણાલિ પ્રમાણે જ્ઞાન થયુ હોય ત્યા તે સત્ય ઠરે છે પરતુ ભ્રમથી ભળતે જ ઠેકાણે સાદશ્ય જણાય તો તેમ થી થનારુ જ્ઞાન સત્ય ઠરતુ નથી, ભ્રમાત્મક હોય છે ' ઘોડાના જેવુ જ ખચ્ચર હોય , ' એ વાક્ય સાભળીને જો એકાદને ગર્દભ જોઇ ' આ ખચ્ચર છે " એવુ જ્ઞાન થાય તો તે ભ્રમાત્મક જ કહેવાય અર્થાત્ સાદશ્ય વિશેષ પ્રકારથી ઓળખાઇ આવવુ જોઇએ જો તે પ્રમાણે બરોબર ઓળખાય તો તે ઠેકાણે ઉત્પન્ન થએલુ ઉપમિત્યાત્મકજ્ઞાન સત્ય હોય છે નહીં તો ખોટુ હોય છે ભ્રમાત્મક હોય છે

[વૈશેષિક અને સાખ્ય દર્શનકારો આ પ્રમાણ જુદુ મા તા

નથી વૈશેષિક આ પ્રમાણનો અનુમાનમાં અંતર્ભાવ કરે છે. સાંખ્ય ઉપમાનનો શબ્દ પ્રમાણમાં અને ઉપમિતિનો અનુમિતિમાં અંતર્ભાવ કરે છે. ભાસર્વજ્ઞ નામના ગ્રંથકાર એ પ્રમાણ સ્વતંત્ર નથી એમ કહી તેનો શબ્દમાં અંતર્ભાવ કરે છે. આ પ્રમાણે એ પ્રમાણ સ્વતંત્ર ન હોઈ શબ્દ કિંવા અનુમાનમાં અંતર્ભૂત છે એવું દર્શાવવા તરફ નૈયાયિક સિવાય બીજા ઘણા દાર્શનિકોનું પણ વલણ જોવામાં આવે છે. પૂર્વમીમાંસકો આ પ્રમાણને સ્વતંત્ર માને છે, પરંતુ તેનું સ્વરુપ તેઓએ કંઇક જુદું માનેલું છે. અરણ્યમાં વનગાય ઉપર સાદસ્ય દેખાતાં " આના જેવી મારી ગાય છે " એવું જ્ઞાન થાય છે. તેને ઉપમિતિ કહે છે. ઉપમાન પહેલાં ઉપમિતિ પુર્વમીમાંસકોએ માની છે.

નૈયાયિકો ઉપરાંત પૂર્વમીમાંસકોએ આ પ્રમાણનો વિશેષ પ્રકારનો ઉપયોગ પણ સમજાવેલો છે. વેદની અંદરના કેટલાક યજ્ઞ યાગોનાં અંગો જાણવાના કામે આ પ્રમાણનો ઉપયોગ વિશેષ થાય છે એમ તેઓનું કહેવું છે. દા. ત.—" બ્રહ્મતેજની ઇચ્છા થાય તેમણે સૂર્યદેવતાક ચરુનો નિર્વાપ કરવો " એવું વેદમાં વાક્ય છે. તેમાં સૂર્યદેવતાક યાગ કહેલો છે, પણ તેનાં અંગ ઉપાંગો કહેલાં નથી. આવે વખતે અગ્નિદેવતાક યાગ આના જેવોજ છે એવું જ્ઞાન થાય છે (ઉપમિતિ) એટલે સૂર્યદેવતાક યાગમાં કયાં અંગ ઉપાંગો (વિધિપૂર્વકનાં) યોજવાં તે પણ સમજાય છે. આ પ્રમાણે જે યાગોનાં અંગ ઉપાંગો વેદમાં પ્રત્યક્ષ કહેલાં ન હોય ત્યાં તે જાણવા માટે આ પ્રમાણની (ઉપમાનની) આવશ્યકતા રહે છે એવું મીમાંસકો માને છે.

પરંતુ આ પૈકી એક પણ વાત નૈયાયિકને સમ્મત નથી. કારણ મીમાંસક જે જ્ઞાન ઉપમિતિ તરીકે દેખાડે છે તે કેવળ

સ્મરણાત્મક છે. બે કિંવા વધારે વસ્તુ સરખી હોય તો તે પૈકી કોઇ પણ એક જોયાથી બીજી વસ્તુનું સ્મરણ થાય છે. અર્થાત્ મીમાંસક માને છે તેવી ઉપમિતિ સ્મૃતિરુપ હોવાથી પ્રમારુપી થઇ શકતી નથી. તો પછી તેનું સ્વતંત્ર સાધન ક્યાંથી સિદ્ધ થઇ શકે ? વેદની અંદરના યાગોનાં અંગ ઉપાંગો ઠરાવવા માટે આ પ્રમાણનો ઉપયોગ આને લીધે જ બરોબર નથી એમ તેઓનું માનવું છે. કારણ તેના ઉપમાનથી સમજાઇ આવનારો અર્થ વેદાદ્વા ઉપરથી પ્રાપ્ત થનો ન હોવાને લીધે તેનો કઇ જ ઉપયોગ નથી.]

નૈયાયિકોના મત પ્રમાણેનું ઉપમિતિનું સ્વરુપ ઉપર દેખાડેલું જ છે. તેનું અસાધારણ કારણ (કરણ) સાદસ્ય જ્ઞાન પણ આગળ દેખાડેલું છે. હવે, આ સાદસ્ય એટલે શું તે જોઇ આ પ્રકરણ આપણે પૂરુ કરીશું.

બે અથવા વધારે વસ્તુ જોઇ હોય તેના જેવી બીજી વસ્તુઓ કેટલેક ઠેકાણે આપણા જોવામાં આવે છે આ સરખાપણું એટલે " સાદસ્ય " કિંવા " સદશત્વ. " એ સાદસ્યને કેટલાક સ્વતંત્ર જુદા પદાર્થ તરીકે લેખે છે. ઘોડા સરખા શબ્દ પ્રયોગ ઉપરથી જેવી રીતે " ઘોડો " નામનો સ્વતંત્ર પદાર્થ આપણે માનીએ છીએ તેવી રીતે દ્રવ્ય, ગુણ કર્મ, ઇત્યાદિ, સર્વ પદાર્થ સબંધથી આપણે સદશ (તેના જેવો—સરખો) એવો એક જ શબ્દ બધે લગાડીએ છીએ એટલે સાદસ્ય (સરખાપણું) એ એક સ્વતંત્ર પદાર્થ છે એવો તેઓનો મત છે. પણ વાસ્તવિક આ મત બરોબર નથી. " દુધ અમના જેવું છે " એવું કોઇ કહે તો પહેલાં તો આપણે તેને ગાંડા જેવો લેખીએ છીએ, અને કહીએ છીએ " કંઇ ગાંડપણ તો નથી થયું ? અરે, કયા દુધ અને કયા અગમું ! ? " તે ઉપરથી જ્યારે તે કહે છે ' અરે, બન્ને ધોળુ

જ છે ને ! તો પછી તેટલા રંગની બાબતમાં તો તે સરખા છે કે નહીં ?" ત્યારે માત્ર આપણે તેનું કહેવું કબુલ રાખીએ છીએ. આ ઉપરથી સાદશ્ય એ કોઈ સ્વતંત્ર પદાર્થ નથી, પરંતુ અનેક ઠેકાણે રહેનારા ધર્મને તે શબ્દ લગાડવામાં આવે છે, એ સમજાશે. " અમુક અમુકના સરખો છે " એવું જ્યારે આપણે કહીએ છીએ ત્યારે તે પહેલી વસ્તુથી ભિન્ન હોય તો પણ તેની અંદરનો કોઈ પણ એક ધર્મ બીજા ઉપર હોય છે એવું આપણે માનતા હોઈએ છીએ એવા કેટલા અને કયા ધર્મો હોય તો સાદશ્ય ગણવું એ તારતમ્યથી, સારાસાર વિવેકથી, ઠરાવવામાં આવે છે. એટલે સાદશ્ય સ્વતંત્ર પદાર્થ ન ગણતાં " અનેક પદાર્થો ઉપરનો સમાન ધર્મ એટલે સાદશ્ય " એમ માનવું જ વધારે યોગ્ય થઈ પડશે એકાદ વસ્તુ બીજા જેવી હોવી એટલે પહેલી વસ્તુમાંના એક અગર અનેક ધર્મો બીજી ઉપર હોવા એ જ છે પરંતુ જ્યાં આવો એકાદ ધર્મ ઓછા મહત્વનો હોય ત્યાં " અમુક અમુક સરખો છે " એમ કહેવાથી સાદશ્ય એકદમ લક્ષમાં આવતું નથી ઉપરનું બમલા અને દુધનું ઉદાહરણ આવા જ વર્ગનું છે પરંતુ જ્યાં એવો એકાદ ધર્મ બન્ને ઠેકાણે મુખ્ય હોય છે ત્યાં સાદશ્ય સહેલાઈથી ઓળખી શકાય છે. દા. ત —" મોઢું ચંદ્ર જેવું છે " અહીં ચંદ્ર અને સૌન્દર્યયુક્ત મોઢું એ ઉપરથી આનંદ ઉત્પન્ન કરવો (આહ્લાદકત્વ) એ એક જ ધર્મ મનમાં હોય તો પણ તે મુખ્ય અને મહત્ત્વનો હોવાથી એ સાદશ્ય ઝટ ધ્યાનમાં આવે છે એટલે નૈયાયિકો સાદશ્યને સ્વતંત્ર પદાર્થ માનતા નથી એ જ મત યોગ્ય ઠરે છે આવા પ્રકારના સાદશ્યનું જ્ઞાન ઉપમિતિનું કરણ છે એ મંતવ્ય પણ યોગ્ય છે.



પ્રકરણ ૭ મું. શબ્દ પ્રમાણ.

નૈયાયિકોના ત્રણ પ્રમાણોનું (સત્યજ્ઞાન સાધનોનું) અહીં સુધી આપણે વિવેચન કર્યું. હવે, "શબ્દ" નામના ચોથા પ્રમાણનો વિચાર કરીશું. પ્રત્યક્ષ વસ્તુ સાથે સંબંધ થતાં, અગર તેનો એકાદો કોણ (ચિહ્ન) દેખાતાં તે વસ્તુનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે તે આગળ આપણે જોઇ ગયા પણ જ્યાં પ્રત્યક્ષ વસ્તુ આપણી સમક્ષ હોતી નથી, કિંવા તેનો પુરાવો પણ ઉપલબ્ધ હોતો નથી ત્યાં કેવળ એકાદના સંભાષણ ઉપરથી પણ તે વસ્તુનું આપણને જ્ઞાન થાય છે એ આપણા રોજના અનુભવની વાત છે. દા. ત. —જેણે સમુદ્ર કદી જોયો નથી એવા વરાડી મીત્રને તેનો કોકણી મીત્ર કહે છે "સમુદ્રનું પાણી ખારૂ હોય છે" એ વાક્ય સાંભળતાં જ તેને સમુદ્રના પાણીનો વિશિષ્ટ ગુણ સમજાઇ જાય છે. અહીં સમુદ્રનું પાણી પ્રત્યક્ષ હોતું નથી. અર્થાત્ રસનેન્દ્રિય સાથે સંબંધમાં આવવાથી તેને તે જ્ઞાન થયું હોતું નથી તેમ જ ખારાપણાનો એકાદ પુરાવો (હેતુ) પણ તેના અનુભવમાં આવેલો હોતો નથી એટલે સમુદ્રના પાણીના ખારાપણાનું જ્ઞાન તેને પ્રત્યક્ષથી કિંવા અનુમાનથી થયું નથી એ સિદ્ધ છે. ઉપમાન પ્રમાણનો તો આ વિષય જ થઇ શકતો નથી. કારણ અહીં એકાદ શબ્દનો અર્થ નવીન રીતે કઇ સમજવાનો નથી. એટલે આ ઉદાહરણમાં સમુદ્રનું પાણી ખારૂ હોય છે એવું જે જ્ઞાન તેને થાય છે તેનું કારણ જુદું જ માનવું જોઇએ. એ

કારણ પેલા કોકણી મીત્રે ઉચ્ચારેલું "વાક્ય" જ છે "વાક્ય" શબ્દોનું બનેલું હોય છે, એટલે વાક્યજ્ઞાનને "શબ્દજ્ઞાન" પણ કહે છે. આ શબ્દ (અગર વાક્ય) જ્ઞાનથી જે વાક્યના અર્થનો બોધ થાય છે તેને "શાબ્દબોધ" કહે છે. 'બોધ "નો પર્યાય શબ્દ "જ્ઞાન" પણ છે, એટલે "શાબ્દબોધ" કિંવા "શાબ્દજ્ઞાન" એ સંજ્ઞા સમાન અર્થવાળી જ છે. ઉપરના ઉદાહરણમાંના કોકણી મીત્રના વાક્યથી વરાડી મીત્રને જે જ્ઞાન થયું, જે પ્રમિતિ થઇ, તેનું નામ "શબ્દબોધ" કિંવા "શબ્દજ્ઞાન" છે. પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, અને ઉપમિતિ – એનાથી નિરાળા પ્રકારની આ પ્રમિતિ છે.

આ પ્રમિતિનું કારણ (પ્રમાણ) શબ્દજ્ઞાન છે. વળી શબ્દનું "પદ" એવુ પણ બીજું નામ છે. એ રીતે પદજ્ઞાન, વાક્યજ્ઞાન, શબ્દજ્ઞાન, એ ત્રણે સમાન અર્થવાળાં છે. અને તેથી જ શાબ્દબોધ કિંવા શાબ્દજ્ઞાન નામના જ્ઞાન પ્રકારના કારણને માટે આ ત્રણે નામોનો ઉપયોગ કરવામાં આવે છે. આપણે હવે પછીના વિવેચનમાં આ પ્રમિતિ ને માટે "શાબ્દબોધ" અને આ પ્રમાણને માટે "શબ્દજ્ઞાન" એજ શબ્દો વાપરીશું.

"શાબ્દબોધ"નું કારણ "શબ્દ જ્ઞાન" છે એ આગળ કહેવાઇ ગયું છે. આ ઉપરથી કોઇ પણ શબ્દ ગમે તે રીતે કાન પર અથડાવાથી "શાબ્દબોધ" થાય છે એવું લાગવાનો સંભવ છે. પણ વસ્તુત: તેવું નથી જ. કેવળ એક જ શબ્દ કાન પર પડવાથી કોઇ પણ પ્રકારનો બોધ થતો નથી દા. ત :—કોઇએ "ઘોડો" એટલો એક જ શબ્દ ઉચ્ચાર્યો હોય, તો આપણે તેને પૂછવું પડશે કે "એ ઘોડાનું શું ?" તેના જવાબમાં

જો તે "આવ્યો" કિંવા "ગયો" એવું કઈ કહે તો આપણું સમાધાન થાય, અને એના કહેવામાં સમજ પડે. આ ઉપરથી જણાશે કે શાબ્દબોધ થવાને સારુ એક શબ્દ પૂરતો નથી, પરંતુ અનેક શબ્દોવાળું વાકય હોવું આવશ્યક છે. વાકય કમીમાં કમી બે શબ્દોનું બનેલું હોય છે. એટલે શાબ્દબોધ થવાને માટે કમીમાં કમી બે શબ્દો કાન પર પડવા જોઇએ એ સ્પષ્ટ છે.

વળી, એ બે જે શબ્દો કાનપર પડવાના તે કેવળ સંખ્યાથી બે (અગર વધારે) હોવાથી જ કામ ચાલશે નહીં. એ શબ્દો વચ્ચે વિશેષ પ્રકારનો સંબંધ પણ હોવો જોઇએ. નહીં તો "કીડો, માણસ, મોટો" એવા ત્રણ શબ્દો ક્રમશઃ ઉચ્ચારવાથી વાકય થયું એમ માની તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઇએ એવો આપણે આગ્રહ સેવીએ તો કેવું કહેવાય? શાબ્દબોધ થવાને માટે વાકય માંહેલા શબ્દોમા "આકાંક્ષા" હોવી જોઇએ એટલે કે, તેમાનો એકાદ શબ્દ કાઢી નાંખીએ તો લાગલો જ એકાદ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થવા સંભવ રહે છે, જ્યારે તે મુકવાથી કોઇ પણ પ્રકારનો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થતો નથી. ઉપરના ત્રણ શબ્દોવાળા વાક્યમાં આવો કોઈ પ્રશ્ન રહેતો નથી. પણ તેને બદલે "કીડા કરતાં માણસ મોટો છે" એવું વાકય બોલીએ તો તેમા ઉપરના જેવી અસંબદ્ધતા લાગતી નથી. કારણ આમાથી કોઇ પણ શબ્દ કાઢી લઇએ તો લાગલો જ પ્રશ્ન પૂછવાને અવકાશ રહે છે. "માણસ મોટો છે" એવુ કહીએ તો "કોનાથી" એવો પ્રશ્ન બાકી રહે છે. એ પ્રશ્નને જ "આકાંક્ષા" કહે છે. જે વાકય માંહેલાં પદો વચ્ચે આવા પ્રકારની આકાંક્ષા હોય તેને જ વાકય કહેવામાં આવે છે. આવી આકાંક્ષા જ્યાં ન હોય એવા માત્ર શબ્દ સમૂહને વાકય કહી શકાય નહીં, અને તેવા શબ્દોના સમૂહથી શાબ્દબોધ

પણ થઈ શકે નહીં. શાબ્દબોધ થવાને માટે જે શબ્દસમૂહમાંથી તે થવાનો હોય તે શબ્દો વચ્ચે આકાંક્ષા અનિવાર્ય છે. અમુકની પાસે અમુક શબ્દ મુકયા સિવાય તેનો અન્વય સમજાય નહીં તો તે શબ્દ સાથે પેલા શબ્દની આકાંક્ષા છે એમ સમજવું.

આકાંક્ષા ઉપરાંત બીજી પણ એક વસ્તુની જરુર છે. બન્ને શબ્દો સાથે સાથે બોલાયલા હોવા જોઇએ. નહીં તો આપણે એક શબ્દ "તે" આજે ઉચ્ચારીએ અને બીજે દિવસે "કાગડો ઉડી ગયો" એવું વાક્ય બોલીએ, તો તેમાંના "ગયો" ક્રિયાપદ સાથે "તે" શબ્દનો સંબંધ જોડીને મળતો જ અર્થ નીકળે. એટલે જે વાક્ય ઉપરથી શાબ્દબોધ (વાક્યાર્થબોધ) થવાનો હોય તે વાક્યમાંના બધા જ શબ્દો વિશિષ્ટ કાલાવધિમાં જ ઉચ્ચારાયલા હોવા જોઇએ. વાક્યમાંના શબ્દોનું આવી રીતનું વિશિષ્ટ પ્રકારનું પાસેપણું એને "સન્નિધિ" કિંવા "આસત્તિ" કહે છે.

"નદી તુટી", "ઝાડ પડી ગયું", "ઘોડાનાં શિંગડાં સરસ હોય છે" એવા વાક્યોના ઉચ્ચારણમાં ઉપર જણાવી તેવી આકાક્ષા અને સન્નિધિ બન્ને હોય છે. છતાં આવાં વાક્યો પરથી બોધ થતો નથી. કારણ આ બધાં વાક્યોમાં જે વસ્તુનો કિંવા ક્રિયાનો જે ક્રિયા અગર વસ્તુ સાથે સંબંધ દેખાડેલો છે તેમાં તેવા પ્રકારનો સબંધ હોવાની શકયતા જ નથી. અર્થાત્, વાક્યથી વાક્યબોધ થવાનો હોય તો વાક્યમા વપરાયલા શબ્દોના અર્થો વચ્ચે પરસ્પર સાથે સંબદ્ધ હોવાની પાત્રતા પણ જોઇએ એ મુખ્ય છે. આ પાત્રતાને "યોગ્યતા" કહે છે.

["યોગ્યતા"નું જ્ઞાન શાબ્દબોધનું કારણ છે એવું પ્રાચીન નૈયાયિકો માને છે. નવીનોને એ મત પસંદ નથી વાક્યાર્થ સમજાયા

પહેલાં શબ્દાર્થનો પરસ્પરાન્વય યોગ્ય શી રીતે સમજાય ? એટલે યોગ્યતાજ્ઞાન શાબ્દબોધનું કારણ માનવાનું પ્રયોજન નથી અયોગ્યતાનિશ્ચય એજ તેનો પ્રતિબંધક છે એવું માનીએ એટલે બસ આ પ્રમાણે નવીન નૈયાયિકો કહે છે. અને તે યથાર્થ લાગે છે.]

વાક્યનો અર્થ બરોબર સમજાય તેને માટે ઉપર જણાવેલા ત્રણ કારણોની માફક વ્યક્તિનો અભિપ્રાય પણ સમજાવો જોઇએ. એ તેનું ચોથું કારણ ધ્યાન બહાર રહેવું જોઇએ નહીં નહીં તો વ્યક્તિનો અભિપ્રાય એક બાજુએ રહી જાય, અને કઇ ભળતો જ અર્થ નીકળે. દા, તઃ—" તું કુંતીયા કુમાર કાનીન " એ મોરોપંતની આર્યાભાગનો " તુ કુંતી, ચાકુ માર, કાનીન " એવો અન્વય લઇ ભળતો જ અર્થ મોરોપંતની એ આર્યા ઉપર ઠોકી બેસાડવામાં આવે તો પરીણામ કેવું આવે ? મતલબ કે, વાક્યોનો અર્થ ઠરાવતી વખતે તે વાક્યો કહેનાર અગર લખનાર કયા અભિપ્રાયથી કહે છે અગર લખે છે એ ધ્યાનમાં લેવું ઘણું આવશ્યક છે. આ વ્યક્તિના અભિપ્રાયને " તાત્પર્ય " કહે છે. આ પ્રમાણે આકાંક્ષા, સન્નિધિ યોગ્યતા અને તાત્પર્ય જ્ઞાનની વાક્યાર્થ માટે ઉપયુક્તતા છે એ સમજાય એમ છે.

વાક્યાર્થજ્ઞાનના કિંવા શાબ્દબોધના ઉપર જણાવ્યા તે બધા અવાતર કારણો છે. મુખ્ય કારણ (કરણ) શબ્દજ્ઞાન (વાક્યજ્ઞાન) હોવાનું આગળ દેખાડેલું જ છે. પરંતુ એટલાથી પણ શાબ્દબોધનાં બધાં કારણો સમાપ્ત થાય છે એવું સમજવાનું નથી. કારણ સંસ્કૃત ભાષામાં બોલાયનું વાક્ય સાંભળવામાં આવે તો તેનાથી માત્ર સંસ્કૃત જાણનારને જ

શાબ્દબોધ થાય. તે ભાષા ન જાણનારને કશો જ બોધ થતો નથી. અને તેનું કારણ તે વાક્યમાંના પ્રત્યેક શબ્દના અર્થની તેને માહિતિ હોતી નથી તે જ છે. અર્થાત્, વાક્ય સાંભળ્યા પછી તે વાક્યમાંના પ્રત્યેક શબ્દનો અર્થ લક્ષમાં આવવાની જરૂર રહે છે. એટલે, પ્રથમ શબ્દ સાંભળવો, પછી તે શબ્દોના અર્થનું જ્ઞાન થવું, પછી શાબ્દબોધ થવો—એવો આ પ્રમાણની અંદરનો સૂક્ષ્મ ક્રમ છે. હવે, શબ્દ સાંભળ્યા પછી તેનો અર્થ કેવી રીતે લક્ષમાં આવે છે તે જોઈએ

"ઘોડો" શબ્દ ઉચ્ચારતાની સાથે ઘોડાનું ચિત્ર મનમાં ખડું થાય છે. અર્થાત્ "ઘોડો" શબ્દ અને પ્રત્યક્ષ ઘોડો એ બે વચ્ચે કંઈ પણ સંબંધ હોવો જોઈએ એ સ્પષ્ટ છે. વળી, ઘોડા શબ્દથી હંમેશા પ્રત્યક્ષ ઘોડો જ યાદ આવે છે એવું પણ નથી. કેટલીક વખત " તે મોટો ઘોડા જેવો વધ્યો છે " એવું આપણે એકાદ વ્યક્તિને માટે કહીએ છીએ, તે વખતે " ઘોડા જેવો " એટલે " ઘોડા જેવો નિર્બુદ્ધ " એવો અર્થ આપણને સમજાય છે.

ઉપર કહ્યું તેમ વૃત્તિ બે પ્રકારની છે (૧) "શક્તિ", અને (૨) "લક્ષણા". આ પૈકી પ્રથમ "શક્તિ" સમજાય, તો પછી "લક્ષણા" પણ સમજાય. એટલે પહેલાં આપણે "શક્તિ"નો વિચાર કરીશું.

શબ્દોના અર્થ સાથેના સાક્ષાત્ સંબંધને "શક્તિ" કહે છે આ સંબંધ સંયોગાદિરૂપી નથી એ સ્પષ્ટ છે અમુક શબ્દ ઉપરથી અમુક અર્થનો બોધ થવાના સંકેત અગર ઇચ્છાને જ શક્તિનું સ્વરૂપ ગણવામાં આવે છે ' આ ઇચ્છા (અગર સંકેત) ઇશ્વર જેવા સર્વમાન્ય પુરૂષની હોવી જોઇએ, કારણ તે સિવાય ઘોડાને ઘોડો જ કહેવો, ગાયને ગાય જ કહેવી એ જે એકરૂપતા દેખાઇ આવે છે તેનો મેળ ખવડાવી શકાય નહીં " એવો પ્રાચીન નૈયાયિકોનો મત હતો પરંતુ આ પ્રમાણે માનીએ તો નવા નવા ઉત્પન્ન કરાયલા કે કરવાના પારિભાષિક શબ્દોના અર્થબોધકત્વનું શું ? એ બધા શક્તિરહિત ગણવાના ? નહીં જ એટલે 'શક્તિ' તે "ઇશ્વરની ઇચ્છા" નહીં, પરંતુ કેવળ "ઇચ્છા"—પછી તે ગમે તેની હો, એવું નવ્યનૈયાયિકો કહે છે

એકાદ શબ્દના અર્થ સાથેનો તેનો 'શક્તિ' નામનો સંબંધ અનેક સાધનોથી કળી શકાય એવો છે વ્યાકરણ શાસ્ત્રની સહાયથી શબ્દોના અંગભૂત ધાતુ, પ્રત્યય, વિગેરેની શક્તિ સમજાય છે. ઉપમાનથી એકાદ શબ્દનો અર્થ (શક્તિગ્રહ) કેવી રીતે સમજાય છે તે આગળ કહેવાઇ ગયું છે શબ્દકોષ ઉપરથી શબ્દોની શક્તિનું જ્ઞાન થાય છે એ પણ પ્રસિદ્ધ છે કોઇક કોઇક વખત આપ્તજનના વાક્ય ઉપરથી, એટલે એકાદ વિશ્વસ્તના વાક્ય ઉપરથી પણ શબ્દાર્થ સમજાય છે નાના છોકરાને વડીલોના હલનચલન ઉપરથી અને બોલચાલનવા ઉપરથી શબ્દોના અર્થ સમજાય છે દા ત —

" ચપ્પુ લાવ " એવું પિતાએ કહેવાથી વડીલ ભાઇ ચપ્પુ લાવવાની ક્રિયા કરે છે. બાળક તેનું અવલોકન કરે છે વળી ફરી " ચપ્પુ લાવી રાખ અને કાતર પણ લાવ " એવું પિતા કહે છે ત્યારે વડીલ ભાઇની બન્ને ક્રિયાઓ નીરખી બાળક (અગર નાનોભાઇ) "ચપ્પુ" અને "કાતર" શબ્દોના અર્થ મનમાં ને મનમાં ઠરાવી રાખે છે. આ પ્રમાણે એકની આજ્ઞાને અનુસરી બીજાની થતી ક્રિયા જોઇને પણ શબ્દની શક્તિ સમજાય છે. શાસ્ત્રલેખક જ્યારે પારિભાષિક સંજ્ઞા કહેતા હોય છે ત્યારે તેનો પારિભાષિક અર્થ જ આપણે લેવાનો હોય છે. તેમ ન કરતાં તેનો જો વ્યુત્પત્તિ અર્થ લેવાનો પ્રયત્ન કરીશું તો તે ભૂલ ભરેલું થઇ પડશે આમ અનેક રીતે શક્તિજ્ઞાન થઇ શકે છે. આ શક્તિ નામના સબંધથી જે અર્થ સમજાય છે તેને "શક્યાર્થ" (शक्य+अर्थ) કહે છે.

શબ્દોની બીજી વૃત્તિ " લક્ષણા "નો હવે વિચાર કરીશું. " રામો મનુષ્ય નથી, બળદ છે, " અને " શબાજી સિંહ હતો " વિગેરે જાતનાં વાક્યો પૈકી " બળદ " અને " સિંહ " શબ્દો સરળ અર્થમાં વાપરેલા જણાતા નથી એ શબ્દોના શક્યાર્થ (વાચ્યાર્થ) અહીં લેવાના નથી, એ ખુલ્લું છે. વ્યક્તિને ' બળદ ' શબ્દથી બળદ જેવો (નિર્બુદ્ધ) અને ' સિંહ ' શબ્દથી સિંહ સરખો (પરાક્રમી) એવું ઘોતિત કરવાનું છે. એ ઘોતન શક્યાર્થથી, યથાશ્રુત અર્થથી, કિંવા વાચ્યાર્થથી-એટલે કે " શક્તિ " નામની વૃત્તિથી થાય તેમ નથી એ સ્પષ્ટ છે. એટલે એવે ઠેકાણે જે સંબંધથી અર્થનું ઘોતન થાય છે તે સબંધને (વૃત્તિને) " લક્ષણા " કહે છે. શબ્દોના સંપૂર્ણ વાચ્યાર્થ ન લેતા તેઓના કેટલાક અંશ, કિંવા તે વાચ્યાર્થ સાથે સંબદ્ધ હોય એવો બીજો જ કોઇ પદાર્થ, તે મૂળ શબ્દ વાપરીને બતલાવવાનું વ્યક્તિના મનમાં હોય તેવે વખતે "લક્ષણા"

નામની વૃત્તિનો ઉપયોગ થાય છે. " બ્રાહ્મણેતર " શબ્દનો શબ્દાર્થ જોતાં તે અસ્પૃશ્ય અને ઇતર હિંદુ વ્યાપી છે. પરંતુ સામાન્ય રીતે તે શબ્દ " મરાઠાઓ " પુરતો જ વપરાય છે એ લક્ષણાનું પહેલા પ્રકારનું ઉદાહરણ ગણાય આમાં શબ્દના વાચ્યાર્થ પૈકી કેટલોક ભાગ છોડી દઇ કેટલોક લેવામાં આવે છે. આવા પ્રકારને " જહદ-દજહલ્લક્ષણા " કહે છે. " પૂનામાં મ્હૈસુર આવ્યું છે " એ વાક્યમાં " મ્હૈસુર " શબ્દનો અર્થ મ્હૈસુર શહેર નથી, પણ તે શહેરમાંની વસ્તુ છે. આવે ઠેકાણે શબ્દનો વાચ્યાર્થ તદ્દન છોડી દેવામાં આવે છે, એટલે એ લક્ષણાના પ્રકારને " જહલ્લક્ષણા " કહે છે. " પાપડ કાગડા ખાશે, સંભાળજે હોં ! " આ વાક્યમા " કાગડા " શબ્દથી " પાપડ ખાનારાં સર્વ પ્રાણી "નો નિર્દેશ કરાયલો હોય છે. આવે ઠેકાણે શબ્દનો સંપૂર્ણ વાચ્યાર્થ લેવાનો છે, અને તે ઉપરાંત બીજી પણ કેટલીક વસ્તુ લેવાની હોય છે એટલે આ લક્ષણાના પ્રકારને " અજહલ્લક્ષણા " કહે છે. આ ત્રણે પ્રકારની લક્ષણાની સહાયથી જે અર્થ દેખાડાય છે તેને "લક્ષ્યાર્થ" કહે છે. આ બધાયે વિવેચનનું તાત્પર્ય એટલું જ કે દરેક શબ્દનો કોઇ ઠેકાણે " વાચ્યાર્થ " લેવાનો હોય છે, કોઇક ઠેકાણે " લક્ષ્યાર્થ " લેવાનો હોય છે. " મારા ઘર ઉપર થઇને તે ગયો " એવું કોઇ કહે, અને આપણે તેને " ખોટું બોલે છે તારા ઘર ઉપર ચઢીને જવાનું કોઇથી બની શકે નહીં " એવો જવાબ આપીએ તો તે બરોબર કહેવાશે નહીં. કારણ આવે ઠેકાણે " ઉપરથી " શબ્દનો યથાશ્રુત અર્થ નથી લેવાનો હોતો, પરંતુ " આગળ થઇને " એવો લાક્ષણિક અર્થ જ લેવાનો હોય છે (મશ્કરીની વાત નીરાળી). એટલે જો કોઇનું બોલવું ખોટું છે એવું ઠરાવવું હોય તો તેના વાક્યોના અભિપ્રાય લક્ષમા લઇ અર્થ

કરવા જોઇએ અમરતો જ મારી મચડીને આપણે આપણે ફાવે તે અર્થ ઠોકી બેસાડીને તેને દોષ દેવો અશાસ્ત્રિય કહેવાય

[" શક્તિ " અને " લક્ષણા " ઉપરાત " વ્યજના " નામની એક સ્વતત્ર વૃત્તિ સાહિત્યશાસ્ત્રકાર માને છે નૈયાયિક તેનો લક્ષણામા જ અતર્ભાવ કરે છે આ વાદ સાથે અત્રે આપણુ ખાસ કર્તવ્ય નથી જાતિવાચક શબ્દોની જાતિ ઉપર શક્તિ માનીને વ્યક્તિપર લક્ષણા માનવી એવુ મીમાસક કહે છે આ મતભેદ સિવાય શક્તિના અને લક્ષણાના પણ અનેક પ્રકાર ગણાવેલા હોઇ તેમાના પરસ્પર પ્રાબલ્ય દૌર્બલ્યનો પણ વિચાર કરેલો છે આ બધુ વિવેચન વિસ્તાર ભયને લીધે અહીં આપવાનુ યોગ્ય ધાર્યુ નથી જીજ્ઞાસુઓએ જાણવુ હોય તો મૂળ ઠેકાણે જ જોઇ લેવુ ઉચિત થશે]

અાટલે સુધી ' શાબ્દબોધ " નામના જ્ઞાન પ્રકારનાં કારણોનુ વિવેચન થયુ . હવે એ શાબ્દબોધનુ ખરાખોટાપણુ શી રીતે ઠરાવવામા આવે છે તેનો વિચાર કરીશુ.

વાક્ય ઉપરથી થએલા શાબ્દબોધનુ ખરાખોટાપણુ વાક્યની સત્યાસત્યતા ઉપર અવલંબી રહે એ સ્પષ્ટ છે, અને વાક્યનુ સત્યાસત્યત્વ તેઉચ્ચારનારની પ્રામાણિકતા ઉપર અવલબી રહે એ પણ તેટલુ જ સ્પષ્ટ છે આ પ્રામાણિકતાની અદર ઉચ્ચારનારની પરીક્ષણ કુશળતાનો પણ સમાવેશ કરી દેવામા આવે છે નહીં તો ધારો કે કોઇએ પાણી ઉપર થઇને ચાલી જવાનો કિમિયો કર્યો હોય, અને તે જોણે પ્રત્યક્ષ (!) જોયો હોય તે જો તે પ્રમાણે તેનુ વર્ણન કરે તો તે પણ પ્રામાણિક જ ઠરે "જેવુ દેખાયુ તેવુ તેણે કહ્યુ" તે અર્થમા તે વ્યક્તિને પ્રામાણિક

કહી શકાય, પણ નૈતિક દૃષ્ટિએ કહેવું હોય તો ? ! તર્કશાસ્ત્રની દૃષ્ટિથી એટલાથી જ તેનું વાક્ય યથાર્થ કરી શકે નહીં. " આપ્ત "ના વાક્યને શાસ્ત્રકારો " શબ્દપ્રમાણુ " માને છે. પણ સાથે સાથે " જે ખરુ બોલી બતાવે છે તેજ આપ્ત છે " એવું આપ્તનું લક્ષણુ પણ શાસ્ત્રકાર ગાઇ વગાડીને બાંધી દે છે. આ લક્ષણુમાં " ખરુ બોલી બતાવવું " એમ જે કહેવામાં આવ્યું છે તેમાં " ખરુ સમજવાની પાત્રતા હોવી અને તે પાત્રતાનો પૂરેપૂરો ઉપયોગ કરેલો હોય " એવી વસ્તુસ્થિતિનો ગર્ભિતાર્થ રીતે સમાવેશ કરવામાં આવેલો છે. તાત્પર્ય કે, જેણે એકાદ બાબતનું પૂરેપૂરુ અવલોકન કરેલું હોય, અને જેને પોતાનું અવલોકન જેવું ને તેવું જ બોલી બતાવવાની ઇચ્છા અને પાત્રતા હોય તેને જ આપ્ત કહેવાય. એવા આપ્તે ઉચ્ચારેલું વાક્ય જ પ્રમાણુ મનાય. " શાબ્દબોધ " નામની પ્રમાનું કરણુ આવા પ્રકારનું આપ્તવાક્ય થઇ શકે. આને જ " શબ્દપ્રમાણુ ", " વાક્યપ્રમાણુ ", કિંવા " આગમપ્રમાણુ " ઇત્યાદિ નામોથી ઓળખવામાં આવે છે.

વાક્યો બે પ્રકારનાં હોય છે. એક, વ્યવહારી (અલ્પજ્ઞ) લોકોએ ઉચ્ચારેલાં; બીજુ, તેવાં નહીં તે. નાટકો, વાર્તાઓ, મોટા મોટા ગ્રંથો, એ બધા પહેલા પ્રકારના વર્ગમાં મૂકવામાં આવે છે. એને " લૌકિક વાક્ય " પણ કહે છે. બીજા પ્રકારના વર્ગમાં વેદનો સમાવેશ કરવામાં આવે છે. તેને " અલૌકિક વાક્ય " પણ કહે છે. પહેલા વર્ગનાં બધાં જ વાક્યો પ્રમાણુ નથી હોતાં, પરંતુ બીજા વર્ગનાં, – વેદવાક્યો –, બધા જ પ્રમાણુ લેખાય છે, કારણુ વેદ બધાનું પ્રમાણુ (સત્યજ્ઞાનસાધન) છે.

આર્યધર્મીઓનો જેવી રીતે વેદ પ્રમાણુગ્રંથ ગણાય છે, તેવી

રીતે અન્યધર્મીઓના બાયબલ, કુરાન, ઇત્યાદિ ગ્રંથો પ્રમાણગ્રંથ ગણાય છે આ પુસ્તકના વાચકવર્ગને લક્ષમાં રાખી અત્રે પ્રમાણભૂતગ્રંથ એટલે કેવળ વેદનો જ ઉલ્લેખ કરેલો છે છતા ચતુર વાચક બીજા ધર્મોના ગ્રંથોને પણ આ ન્યાય લાગુ છે એ સહેજે સમજશે આ દૃષ્ટિએ જોતા આગળ [ ] કૌંસમા કરવામા આવેલા વિવેચનની અંદર વેદની સાથે બાયબલનો પણ પ્રમાણને લગતા વિષયમા જે પ્રશ્ન અમે ઉપસ્થિત કરેલો છે તે સુસંગત જણાઇ આવશે વાત્સાયને પણ આજ દૃષ્ટિથી આ પ્રમાણનુ વિવેચન કરતી વખતે મ્લેચ્છોનો ઉલ્લેખ કરેલો જણાય છે.* આ ઉપરથી મૂળ શાસ્ત્રકાર કોઇપણ ધર્મપંથમાનાં ગ્રંથ પ્રમાણ ધ્યાનમા લઇ આ પ્રમાણનુ વ્યાપક ધોરણે વિવેચન કરતા હતા એમ વિનાસંકોચે કહી શકાય.

વેદપ્રામાણ્ય આપણે ત્યા મુખ્યત બે રીતે સિદ્ધ કરેલુ છે એક પ્રકાર મીમાંસકોએ અંગિકાર કરેલો છે તે, અને બીજો નૈયાયિકોએ અંગિકાર કરેલો છે તે. વેદ નિત્ય છે, કોઇ અમુકે કરેલો નથી એટલે, એ પ્રમાણ ગણાય છે, એમ મીમાંસક કહે છે ગ્રંથમા ભૂલો તેના કર્તાના દોષોને લીધે આવે છે. પરંતુ વેદોનો કોઇ કર્તા જ ન હોવાથી તેમા દોષો સંભવે જ નહીં, એટલે તે દોષરહિત છે અને તેથી જ પ્રમાણ છે આવો "સ્વત પ્રામાણ્ય" નો સિદ્ધાંત મીમાંસકો સ્વિકારે છે

નૈયાયિકો વેદનુ પ્રામાણ્ય બીજી રીતે સિદ્ધ કરે છે વેદમાં

---

* आप्तोपदेश शब्द । ऋष्यार्यम्लेच्छानां समान लक्षणम् ॥ न्या भा १-१-७

કેટલીક અલૌકિક બાબતોનું પ્રતિપાદન છે. મર્યા પછી મનુષ્યનું શું થાય છે ? આ વિશ્વ કેવી રીતે ઉત્પન્ન થયું ? આવી આવી, મનુષ્યને ન સમજાય એવી, બાબતોનું વિવેચન વેદમાં મળી આવે છે. આ ઉપરથી જેનું જ્ઞાન મનુષ્યના જ્ઞાનના માપથી અનંતગણું મોટું છે એવા ઇશ્વરે જ વેદ કરેલો છે એ વ્યક્ત થાય છે એક વખત આ પ્રમાણે ઇશ્વરે વેદ રચેલો છે એવુ માન્યું એટલે તેમા ભૂલ સંભવનીય નથી એવું માનવું ફલિત જ થાય. મીમાંસકનો પુરાવો પણ આનો આજ છે. છતા ભેદ એટલો છે કે મીમાંસક જ્યારે વેદ અપૌરુષેય છે એટલે પ્રમાણ છે એમ કહે છે, ત્યારે નૈયાયિક વેદ ઇશ્વર નામના પુરુષે રચેલો છે એટલે પ્રમાણ છે એમ કહે છે. બાકી "વેદ બધાને પ્રમાણ છે" એ વિષયમા બન્નેનો મત એકજ છે.

વેદમા કહેલાં કેટલાક વિધાનો ખોટા હોવાનો ભાસ થાય છે. દા. ત :—"પુત્રકામેષ્ટિ કરવાથી પુત્ર પ્રાપ્ત થાય છે" એવું વેદમાં કહેલું છે પણ પ્રત્યક્ષ અનુભવે આવુ કઇ થતું દેખાતુ નથી. એટલે વેદ પ્રમાણ નથી એવું કોઈકને લાગે. પણ તે બરાબર નથી, એવું નૈયાયિક કહે છે. કહ્યા પ્રમાણે સાગોપાગ કર્મ કરવામા આવે તો પુત્ર મળવો જ જોઇએ. પુત્રકામેષ્ટિ કરવા છતા જો ફળ મળે નહીં તો તે કર્મની અંદર જ કંઇ પણ વૈગુણ્ય રહી ગએલુ હોવું જોઇએ, એવુ નૈયાયિકનું માનવુ છે.

મંત્રશાસ્ત્ર આયુર્વેદમા કહેલા ફલો આપણે અનુભવીએ છીએ. અને તે ઉપરથી જે પ્રમાણે મંત્રશાસ્ત્ર અને આયુર્વેદ એનું પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થાય છે તે જ પ્રમાણે વેદોનું પણ પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થાય છે એવું પણ તેઓએ કહેલું છે. મતલબ કે, અતીન્દ્રિય વિષયોમા વેદ બધાને પ્રમાણ છે.

[વેદ ઈશ્વર પ્રણીત હોવાથી પ્રમાણ છે એવુ જે નૈયાયિકો કહે છે તે બરોબર નથી. કારણ અમુક શબ્દ દેવોનો અને અમુક મનુષ્યોનો એ ઠરાવવાનુ આપણી પાસે કશુ સાધન નથી બાકી પ્રત્યક્ષ વેદોમા જોતા તેમાનો કેટલોક ભાગ અમુક અમુકે રચેલો (નવો તૈયાર કરેલો) છે એવો ઉલ્લેખ પુષ્કળ મળી આવે છે અર્થાત્ વેદ જુદા જુદા ઋષિઓએ રચેલા છે એ સિદ્ધ થાય છે

વેદમા ભૌતિક બાબતો માટે જે વિવેચન છે તે પૈકી કેટલાક વિધાનો ભૂલ ભરેલા હોવાનુ હાલ ખુલ્લી રીતે જણાઈ આવવા માડ્યુ છે દા ત —તૈ સ ની અદર (૭-૫-૨૦) "સૂર્ય દ્યુલોકમા હોઈ ચદ્રમા તે ઉપર નક્ષત્ર મડળમા સચાર કરે છે" એવુ કહેલુ છ સૂર્ય કરતા ચદ્ર અધિક ઊચા પ્રદેશમા છે એવો ભ્રમ વૈદિક ઋષિને કેવી રીતે થયો તેની ઉપપત્તિ મહારાષ્ટ્રીય જ્ઞાનકોશમા (વિજ્ઞાન ઇતિહાસ પૃ ૨૧ ઉપર) આપેલી છે પૃથ્વિ આકાશમા નિરાધાર હોવાનુ તેમજ તે ગોળ હોવાનુ પણ ઠેકાણે ઠેકાણે પ્રતિપાદન કરેલુ મળી આવે છે બાયબલમાની વિશ્વરચનાની બિલકુલ ભ્રમાત્મક કલ્પના કરતા વૈદિક વાઙ્મયમાની વિશ્વરચનાની કલ્પના નિ સશય ઓછી ચૂક વાળી છે, જો કે તે તદ્દન ચૂક વગરની છે એવુ કહી શકાય તેમ નથી કારણ એ બ્રા ૧૪ ૬ મા "સૂર્ય કદી અસ્ત થતો નથી તે અસ્ત થવા જાય છે એટલે સાજે સેજસાજ પોતે પોતાને ઉલટી રીતે ફેરવે છે (અસ્ત પછી પૃથ્વિના નીચેના ભાગમા ઉદય રચતો તરફ જાય છે)" એવુ કહેલુ છે તેમા પૃથ્વિ અતરિક્ષામા સ્થીર હોઈ સૂર્ય તેની આસપાસ ફરે છે એવી કલ્પના સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે આ સિવાય, "ચદ્રની કળા દેવો ખાઈ જાય છે" (ઋ સ ૧૦-૮૫-૫), "અમાવાસ્યાની રાત્રિએ સૂર્ય ચદ્ર એકજ ઠેકાણે

રહે છે " (ઐ. બ્રા. ૪૦-૫), " અમાવાસ્યાથી ચંદ્ર પૃથ્વિ પર ઊતરી ઔષધી વનસ્પતિમાં પ્રવેશ કરે છે " (શ. બ્રા. ૧ ૬, ૪, ૫),-ઇત્યાદિ વિધાનો વૈદિક વાઙ્મયમાં મળી આવે છે, જે તદ્દન ભૂલ ભરેલાં છે એવું કહેવાને કંઈ હરકત નથી.

ઋગ્વેદના ૫ મા મંડળના ૪૦ મા સૂક્તમાં " સ્વર્ભાનુએ સૂર્યને અંધકારથી ઢાંકી દીધો તે વખતે અત્રિએ દેવોની ઉપાસના કરી તેને તે અસુરના સકંજામાંથી છોડાવ્યો " એવું વર્ણન છે. સૂર્યગ્રહણની પ્રક્રિયાની સચોટ્રિય માહીતિ ન હોવાને લીધે જ આવું આફતેડુ રસભર્યું વર્ણન ઋષિને કરવું પડેલું એ ખુલ્લુ જણાઇ આવે તેમ છે. આ સર્વ ઉદાહરણો લક્ષમાં લેનારના મનમાં " દૃષ્ટ વિષયની અંદર પણ જ્યારે વેદ પ્રમાદ રહિત જ્ઞાન આપી શકતો નથી ત્યારે અદૃષ્ટ વિષયમાં વળી તે સત્યજ્ઞાન આપી શકે એમ શી રીતે માની શકાય ? એવો જો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય તો નવાઇ નહીં; એવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થવાનું તદ્દન વ્યાજબી છે. કુદરતમાંની વિવિધ પ્રક્રિયાઓનું યથાર્થ આકલન, અને તે સંબંધમાં વેદોક્ત નિયમોનું પર્યાલોચન નૈયાયિકોએ કરેલું ન હોવાને લીધે જ તેમને વેદમાંનાં વિધાનો બરોબર છે અને તે ઈશ્વરે રચેલાં છે એવું દેખાયું હોય એમ સંભવે છે બાકી આજે એજ વેદોક્ત વિધાનોમાં પ્રત્યક્ષ ભૂલો સહેજે દર્શાવી શકાય એમ છે તેની કોણ ના પાડી શકે ?

મંત્રશાસ્ત્ર અને આયુર્વેદનું દૃષ્ટાન્ત પણ હવે વ્યર્થ સમજાય છે. કારણ નિદાન મંત્રશાસ્ત્ર પણ હાલમાં ગુંચવાડામાં પડેલું છે. મંત્રોથી ચોક્કસ વિષ આદિનું હરણ થઇ શકે છે એવો વિશ્વાસ આજ અસ્તિત્વમાં જણાતો નથી. નૈયાયિકોના વખતમાં આ બન્ને

બન્નલ લેાકેામા ગાઢ વિશ્વાસ હશે અને તેથો તેનુ દષ્ટાન્ત તેમા આપેલુ હેાવુ જોઇએ. પરતુ આજ તેા તેવી પરિસ્થિતિ નથી. એટલે આ યુક્તિથી પણ વેદપ્રામાણ્ય સિદ્ધ થઇ શકતુ નથી

મનુષ્યની બુદ્ધિને ન સમજાય એવી કેટલીક બાબતેા વેદમા છે એ ખરુ પણ તેટલા ઉપરથી વેદ અપૌરુષેય છે એવુ કઇ કહી શકાન નહીં બાયબલમાં પણ “ આખી સૃષ્ટિ ૭ દિવસમાં ઉત્પન્ન કરી સાતમા દિવસે ઇશ્વરે આરામ લીધેા ” એવું કહેલુ છે તેા તે પણ ગ્રથ અપૈારુષેય છે એમ ઠરવુ જોઇએ કારણ કે સૃષ્ટિના આરભમા જ્યારે મનુષ્યનુ અસ્તિત્વનું જ ન હતું ત્યારની ઘટનાનુ વર્ણન મનુષ્ય બુદ્ધિથી ન જ સમજી શકાય એવુ હેાય છે વસ્તુસ્થિતિ એવી છે કે બાહ્યસૃષ્ટિની ઘટના અને આત્માની મરણેાત્તર અવસ્થા એ બે વિષયેા એવા છે કે જેની આસપાસ અનાદિકાળથી મનુષ્યેાના વિચાર વિટળાઇ ચાલ્યા જ કરે છે અનેક કલ્પનાઓ તેમાથી ઊભી થાય છે. તેમાની કેાઇ આકર્ષક જણાતા મનુષ્ય તેને ઉપાડી લે છે ધીમે ધીમે તેની સત્યતા તેને લાગતી જાય છે એટલે લેાકેાની સમક્ષ રજુ કરવા તે પ્રેરાય છે સાંભળનારાઓ તેની આસપાસ સદા તત્પર થઇને બેઠેલા જ હેાય અને પ્રત્યક્ષ તેમને જ જાણે તે કહેતેા હેાય એવેા આર્ષેને ભાસ થાય છે અને એવી બધી પ્રક્રિયાઓમાથી જ આપણે આગળ જણાવી ગયા તેવી ઇશ્વરે કહેલા, અપૌરુષેય, ઋષિયેાએ તપેાબળથી જોએલા, ઇત્યાદિ કલ્પનાઓ ઉદ્ભવ્યે જાય છે એટલે વેદમાંની પ્રત્યેક પ્રતિપાદ્ય વસ્તુ કેાઇએ પણ પ્રત્યક્ષ અનુભવેલામાની જ છે એવુ માનવાને સબળ કારણ કેાઈ નથી.

“ વેદેામાંના વિષયેા પ્રત્યે આદર એ ભાવનાને પુગરા

તરીકે આગળ કરી નૈયાયિકોએ તે કોઇ સર્વશ્રેષ્ઠ પુરુષે (ઈશ્વરે) પ્રણીત કરેલો હોવો જોઇએ એવું પણ સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કરેલો છે. પણ તે બરોબર નથી. પોતાના બાપ દાદા પ્રત્યે જેવા સ્વાભાવિક આદર મનુષ્ય માત્રને હોય છે તેવો જ જુના સાહિત્ય પ્રત્યે પણ આદર મનુષ્ય માત્રને થોડાઘણા અંશમાં હોય છે જ. જુના સાહિત્યની ઉપાસના અનેક કારણોને લઇને માનવજાત કરતી જ આવેલી છે. મરાઠીમાંનાં જ ઉદાહરણો જોઇએ તો કહાણીઓ, આરતિઓ, જ્ઞાનેશ્વરી, તુકારામના અભંગો, વિગેરે પ્રાચીન સાહિત્યમાં ગણાવી શકાય. આ વાઙ્મયની ઉપાસના વેદ પ્રમાણે જ થતી જોવામાં આવે છે. એનું કારણ તે વાઙ્મય વિષયનો આદર જ હોઇ શકે. આ આદર અનેક કારણોને લઇને ઉત્પન્ન થઇ શકે છે. અને તેને લઇને જ એ સાહિત્ય જળવાતુ રહ્યુ છે.

વેદ આ જ પર્યંત જેવો ને તેવો જ – કશાય ફેરફાર વિનાનો – ચાલતો આવેલો છે એવું પણ કહી શકાય તેમ નથી. કારણ વેદમાં પાઠફેર પુષ્કળ મળી આવે છે. યજુર્વેદ પૈકી તૈત્તિરીય – મૈત્રાયણી – વાજસનેયી વિગેરે ઉપલબ્ધ સંહિતાઓનો તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ વિચાર કરનારને આ તરત જ ઉઘાડું દેખાઈ આવે તેવું છે દા. ત.:—યજુર્વેદનો શરુઆતનો જ મંત્ર લ્યો. નિરનિરાળી સંહિતામાં તેના નીચે પ્રમાણે પાઠફેર મળી આવે છેઃ—

તૈત્તિરીય સંહિતા—" इषे त्वोर्जेत्वा वायवस्थोपायवस्थ देवो व सविता इ० । "

મૈત્રાયણી સંહિતા—" इषे त्वा सुभूताय त्वा इ० । "

વાજસનેયી સંહિતા —" इषे त्वोर्जेत्वा वायवस्थ देवो वः सविता इ० । "

" तच्चक्षुर्देव.....जीवेम शरदः शतम् " – આ મંત્ર ઋગ્વેદ સંહિતામાં (૭-૬૬૦૧૬) ફક્ત " पश्येम " અને " जीवेम " એવાં બે ક્રિયાપદોથી જ યુક્ત થએલો મળી આવે છે. પણ તેજ વાજસનેયી સંહિતામાં (૩૬–૨૪) " शृणुयाम ", " प्रब्रवाम ", " अदीनाः स्याम " એવાં ત્રણ ક્રિયાપદોવાળાં વાક્યોથી યુક્ત થઇ વધેલો જોવામાં આવે છે. તૈત્તિરીય આરણ્યકમાં (૪–૪૨–૫) " नन्दाम ", " मोदाम "; " अजीताः स्याम ", ઇત્યાદિ કેટલાંક નવાં ક્રિયાપદોથી યુક્ત કરાયલો તેનો તે જ મંત્ર જોવામાં આવે છે. અથર્વ સંહિતામાં (૧૯–૬૭) " बुध्येम ", " रोहेम ", " पूषेम ", " भूयेम ", આદિ જુદાં જુદાં ક્રિયાપદો વળમાડાયલાં જોવામાં આવે છે. તૈત્તિરીય આરણ્યકમાં આ મંત્રનું અંતિમ વાક્ય " ज्योक् च सूर्यं दृशे । " એવું છે. પણ વાજસનેયી સંહિતામાં તે " भूयश्च शरदः शतात् ।" અને અથર્વ સંહિતામાં તે " भूयसीः शरदः शतात् । " એવા રૂપમાં ગોઠવેલું જોવામાં આવે છે. થોડી ચિકિત્સક દૃષ્ટિથી નિરીક્ષણ કરીશું તો આ પાઠફેર કેવી રીતે થયા તે સહજ સમજાઇ આવશે.

આના જેવા બીજા અનેક પાઠભેદો ટાંકી શકાય એમ છે. તે ઉપરથી એટલું તો જરૂર સમજાય છે કે એ પાઠભેદો કેવળ નજર ચૂકથી જ નહીં પણ કેટલીક વખત મુદ્દામ પણ જુદા કરેલા છે. એટલે કે વૈદિક ઋષિઓ જ વેદ અપૌરુષેય કિંવા અપરિવર્તનીય માનતા નહોતા એ સ્પષ્ટ થાય છે.

વેદ જુદા જુદા ઋષિયોએ કરેલા છે એ વેદ ઉપરથી સિદ્ધ થતું હોવાનું ઉપર જણાવેલું છે. જે ઋષિ ઉપર જેમની શ્રદ્ધા હતી તેમણે તેમના આદરભાવથી પ્રેરાઇ તે ઋષિએ નિર્માણ

કરેલા મંત્રો મોઢે કર્યા. પ્રાચીન કાળના વેદ યથારિયત ચાલુ રહેવાનું કારણ તેના નિર્માતાઋષિ પ્રત્યેનો આદરભાવ જ હતો. પરંતુ આ આદરનો વેદના પ્રામાણ્ય સાથે સંબંધ હોવો જ જોઇએ એવું માનવું યોગ્ય નથી.

આ ઉપરથી વેદ બધી જ બાબતોમાં પ્રમાણ છે, કિંવા તે બધી બાબતમાં અપ્રમાણ છે, એ બન્ને મતો કેવા ભૂલ ભરેલા છે એ જણાશે. અર્થાત્, જેવી રીતે બીજાં વાકયોનું પ્રામાણ્ય આપણે ઇતર પ્રમાણો સાથે મેળ મેળવી ઠરાવી છીએ તેવી જ રીતે વૈદિક વાકયોનું પ્રામાણ્ય પણ ઠરાવવું જોઇએ એ ખુલ્લું છે. વેદમાં ત્રણ પ્રકારનાં વિવેચનો જોવામાં આવે છેઃ (૧) પ્રત્યક્ષગમ્ય, (૨) અનુમાનગમ્ય, અને (૩) અતીન્દ્રિય દૃષ્ટિ ગમ્ય.

પ્રત્યક્ષગમ્યઃ—સૃષ્ટિ વ્યાપાર, ભૌતિક પદાર્થગુણવર્ણન, ઇત્યાદિ.

અનુમાનગમ્યઃ—સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ, ઇશ્વરનું સ્વરુપ, આત્માનું સ્વરુપ, ઇત્યાદિ.

અતીન્દ્રિ દૃષ્ટિગમ્યઃ—મરણોત્તર સ્થિતિ, પુનર્જન્મ, ઇત્યાદિ.

આ પૈકી પહેલા પ્રકારનાં વિવેચનોમાં, જેટલું પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ સિદ્ધ હોય તેટલું જ સત્ય માનવું જોઇએ. બીજા પ્રકારનાં વિવેચનોમાં જુદાં જુદાં અનુમાનોનો ઉપયોગ કરીને સત્યાસત્યત્વ ઠરાવવું જોઇએ. છેવટનાં ત્રીજા પ્રકારનાં વિવેચનોમાં, અતીન્દ્રિય દૃષ્ટિ જેમણે મેળવી છે તેમણે તે તે વિધાનો પારખીને તેની સત્યાસત્યતા ઠરાવવી જોઇએ. અતીન્દ્રિય દૃષ્ટિનું આગળ પ્રામાણ્યવિષયના વિભાગમાં વિસ્તૃત વિવેચન કરેલું જ છે. આ પદ્ધતિથી બરાબર પરીક્ષા કરી વેદનો જેટલો ભાગ સત્ય ઠરે તેટલો જ સત્ય માનવો જોઇએ. સત્ય તે ગમે ત્યારે પણ સત્ય જ ઠરવાનું છે એવો વિશ્વાસ

રાખીને આજના આસ્તિકોએ આ કામ કરવાને માટે ઉત્સાહપૂર્વક આગળ આવવું જોઇએ એજ આજના યુગમાં વેદપ્રામાણ્ય રક્ષણનો એક માત્ર ઉપાય દેખાય છે. આ માર્ગમાં રહી વેદની પરીક્ષા થાય નહીં ત્યાં સુધી વેદનું પ્રામાણ્ય સંદિગ્ધ છે એમ માનીને જ ચાલવું જોઇએ.

નૈયાયિકો સાથેનો આ અમારો મતભેદ મહત્વનો હોવા છતાં આગળના વિવેચનમા તેનો અમે ઉપયોગ કરેલો નથી. આ ગ્રંથમાં [ ] એવા કૌંસ બહારના વિવેચનમાં બધે ઠેકાણે વેદમાનાં • અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વેના સર્વ વિધાનો સત્ય છે એવો નૈયાયિકોનો મત સ્વીકારીને જ અમે વિવેચન કરેલું છે એ ભૂલવું જોઇએ નહીં. અર્થાત્, પાપ, પુણ્ય, પવિત્રતા – અપવિત્રતા આદિ વિષયો પ્રત્યક્ષ અથવા અનુમાનથી સમજાતા નથી, પરંતુ ફક્ત વેદ ઉપરથી જ સમજાય છે અને તે વિષયોમાં વેદ જ પ્રમાણ છે એવા નૈયાયિકોના મતનો સ્વીકાર કરીને જ કૌંસ બહારનું સર્વ વિવેચન કરેલું છે. એટલે અમારો આ મત બાજુએ રાખીને જ [ ] કૌંસ બહારનો ભાગ વાચકોએ વાંચવા વિનંતી છે.]

વેદ કોઇને ન સમજાય એવી બાબતો કથતો હોવાને લીધે " અલૌકિક શબ્દ " કહેવાય છે. તે શબ્દ પ્રત્યક્ષ ઈશ્વરે ઊચ્ચારેલા હોવાથી લૌકિક શબ્દની પેઠે ખોટા ઠરવાનો સંભવ હોતો નથી. લૌકિક શબ્દમાંયે પણ જેટલા આપ્ત લોકોએ ઉચ્ચારેલા હોય તેટલા પ્રમાણ ' મનાય છે. પરંતુ અલૌકિક શબ્દ–વેદ–ના આપ્તપણા વિષે કદી શંકા ઉદ્ભવવી શક્ય ન હોવાથી સર્વપ્રમાણ મનાય છે. આ શબ્દ પ્રમાણમાં આ પ્રકારનું વિશિષ્ટ તત્વ છે. વેદમાંનાં વાક્યોનો અર્થ સમજવા માટે લૌકિક વાક્યાર્થને માટે માટે જે કારણો આગળ કહેલાં છે તેજ લાગુ પડે છે.

લૌકિક અને અલૌકિક એવા બન્ને પ્રકારના શબ્દોના પ્રમાણત્વ ઉપર આટલે સુધી આપણે વિવેચન કર્યું. તે ઉપરથી શબ્દાભાસ–ખોટા શબ્દો કયા–સમજવા મુશ્કેલ પડે તેમ નથી. અજ્ઞાન, ભ્રાન્તમનવાળા પુરુષે ઉચ્ચારેલાં વાક્યો બધાં શબ્દાભાસનાં ઉદાહરણો ગણાય. તેનાથી ઊલટું આપ્તજનોએ ઉચ્ચારેલાં વાક્યો પ્રમાણ ગણાય. .'!

આ પ્રમાણોનું પ્રામાણ્ય ઠરાવવું તે અનુમાન પ્રમાણનું પ્રામાણ્ય ઠરાવવા જેટલું સહેલું નથી. અનુમાન પ્રમાણમા તો હેતુની અંદર વ્યાપ્તિ અગર પક્ષધર્મતાનું અસ્તિત્વ છે કે નહીં એટલું જોવાથી કામ આગળ ચાલે છે. પણ આ પ્રમાણની બાબતમાં શબ્દ ઉચ્ચારનાર આપ્ત છે કે નહીં એની શોધ પ્રથમ કરવી પડે છે. અર્થાત્ વ્યવહારમા તો તે શોધ લગભગ અશક્ય જેવી થઇ પડે છે. ધારો કે કોઇ પરગામીને રસ્તે ચાલતા ચાલતાં બજારમાં જવાની ઇચ્છા થઇ. એટલે તે એકાદ ત્યાં થઇને જતો હશે તેને પૂછશે " બજાર તરફ કયે રસ્તે થઇને જવાશે ? " હવે એ જે રસ્તો દેખાડે તેજ એ પરગામી માટે ખરો કહેવાય. પરંતુ એ રસ્તો દેખાડનાર આપ્તજન છે કે નહીં તેની જો તેજ વખતે છણાવટ કરવા પરગામી બેસી જાય તો તે અવ્યવહારુ જ થાય કે બીજું કંઇ ? શાબ્દબોધ સત્ય ઠરાવવાના માર્ગમાં આજ એક અડચણ નથી. આપ્તનું વાક્ય બરોબર સારી પેઠે સંભળાવું, તેના અભિપ્રાય બદલ વિપર્યાસ ન થવો, વળી આકાંક્ષા, યોગ્યતા, સન્નિધિ, ઇત્યાદિ પહેલાં કહેવાઇ ગએલાં કારણો સારી પેઠે જણાવાં—વિગેરે વિગેરે અનેક કારણોના દોષ રહિતત્વ ઉપર શાબ્દબોધનું સત્યત્વ અવલંબે છે.

શાબ્દબોધના માર્ગમાં આટઆટલી અડચણો હોવા છતાં એ

પ્રમાણનો ત્યાગ કરવો શકય નથી કારણ વ્યવહારમાં શબ્દોથી જ પુષ્કળ કામો થાય છે દરેક વાત પોતે સ્વત પારખીને કિંવા અનુમાનીને આગળ ચાલવું જોઇએ એવો જો આગ્રહ રાખવામાં આવે તો વ્યવહાર લગભગ અશકય બની જાય એટલે ઇતરજનોના શબ્દોમા ગ્રથિત કરેલા અનુભવનો સ્વિકાર કરી ચાલ્યા વગર છૂટકો જ નથી હોતો આ દષ્ટિએ આ પ્રમાણની વ્યવહારમા ઘણા જ મોટા પ્રમાણમા આવશ્યકતા રહે છે

ધર્મ અને અધ્યાત્મને લગતા વિષયોમા પણ આ પ્રમાણના શિવાય બીજા કોઇ પણ પ્રમાણનું પ્રાબલ્ય માનવામાં આવતું નથી એ પ્રસિદ્ધ છે ધર્મગ્રથોનું પ્રામાણ્ય અબાધિત અને એટલુ તો પવિત્ર મનાયુ છે કે તે વિરુદ્ધ સહેજે તર્ક દોડાવનારાઓને પાશ્ચિમાત્ય દેશોમા દેહાન્ત દડ, પૂર્વમા નિદા, સહન કરવા પડેલા છે આનુ કારણ ' ધાર્મિક ગ્રથોનું પ્રામાણ્ય બીજા સર્વ પ્રમાણોના પ્રામાણ્યમા શ્રેષ્ઠ છે ' એ સમજ જ છે આ સમજનું ખરાખોટાપું બતાવવુ એ પ્રમાણશાસ્ત્રનુ અવશ્ય કર્તવ્ય છે પણ એ કર્તવ્ય સર્વ પ્રમાણોનો તુલનાત્મક વિચાર એકત્ર કર્યા શિવાય પાર પડવું શક્ય નથી એટલે શબ્દ પ્રમાણને લગતાજ આ પ્રકરણમા તે ન કરતા આગળ ઉપરના એક પ્રકરણમા જ્યાં સર્વ પ્રમાણોનો એકત્ર વિચાર કરવામા આવશે ત્યા તે કરીશુ

હવે આ પ્રકરણમા અલૌકિક શબ્દ પ્રમાણની – એટલે કે વેદ પ્રામાણ્યની – મર્યાદા બતાવીને આ પ્રકરણ બધ કરીશુ

" प्रमाण परम श्रुति । " " વેદ એ સર્વશ્રેષ્ઠ પ્રમાણ છે " એવી એક ઊક્તિ આ સબધમા હમેશા આગળ કરવામા આવે છે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણો કરતા શ્રુતિ એટલે વેદ શ્રેષ્ઠ હોવાથી તેની આગળ પ્રત્યક્ષ અગર અનુમાન તે શી વિસાતમાં એવો આ

વચનોનો અર્થ કરવામાં આવે છે. અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ પણ જો વેદ વિરુદ્ધ હોય, કિંવા અનુમિતિ પણ જો વેદ વિરુદ્ધ હોય, તો તે અપ્રમાણ ગણાય એવો આ વચનોનો સાર કાઢવામાં આવે છે. પણ આશ્ચર્યની વાત એવી છે કે અહીં કોઈ પણ ઠેકાણે "પ્રમાણશાસ્ત્ર" એવું કહેવામાં આવતું નથી. પ્રસિદ્ધ નૈયાયિક જયંત ભટ્ટે "સ્વર્ગ, મોક્ષનું સ્વરુપ અને તેનાં કારણો – એવા વિષયોમાં જ વેદાદિ શાસ્ત્રપ્રમાણ હોઈ શકે, પ્રત્યક્ષસિદ્ધ વિષયોમાં વેદ પ્રમાણ માનવાનું કારણ નથી" એવું સ્પષ્ટપણે કહેલું છે.+ વેદમાં કહેલી બધી જ ક્રિયાઓ સ્વર્ગ, મોક્ષને માટેની હોતી નથી છતાં એવી ક્રિયાઓને બળથકી જ અલૌકિક કિંવા અદૃષ્ટ ફળ લગાડી દેવું એ વ્યાજબી નથી એવું પણ નૈયાયિકોએ કહેલું છે. "समवति दृष्टफलकत्वे अदृष्टफलकल्पना अन्याय्या ।" એટલે "એકાદ ક્રિયાનું દૃષ્ટફળ સંભવિત હોય ત્યાં અદૃષ્ટ ફળની કલ્પના દોડાવવી એ અન્યાય છે" એવું તો સર્વે દાર્શનિકોએ વિનાસંકોચે અને મુક્તકંઠે કહેલું છે. આ ઉપરથી વેદ ફક્ત અદૃષ્ટ વિષયોમાં જ પ્રમાણ થાય એ દેખાઈ આવશે શ્રીમદ્ આદ્ય શંકરાચાર્યે બૃહદારણ્યકોપનિષદની પ્રસ્તાવનામાં "પ્રત્યક્ષ અનુમાનોથી ન કળી શકાય એવી બાબતોના જ પ્રતિપાદનને માટે વેદ અવતરેલા છે" એવું ચોખ્ખું લખેલું છે.* ગીતાભાષ્યમાં પણ

+ अदृष्टे तु स्वर्गापवर्गमार्गे, लौकिकमोहान्धतमस विप्लुता लोकस्य शास्त्रमेव प्रकाशः । (न्या. म. पृ. २)

* सर्वोऽप्ययंवेदः प्रत्यक्षानुमानाभ्यामनवगतेष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारोपाय-प्रकाशनपरः...दृष्टविषये चेष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारोपायज्ञानस्य प्रत्यक्षानुमानाभ्यामेव सिद्धत्वान्नागमान्वेषणा । बृ. उ. भा. १-१-१

" પ્રત્યક્ષસિદ્ધ વિષયોમાં શ્રુતિ પ્રમાણ નથી, પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ સો શ્રુતિવચનો મળે તો પણ તે અપ્રમાણ છે. પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ અર્થ થતો હોય એવી શ્રુતિ અપ્રમાણ ગણાય, " (ગી ભા. ૧૮–૬૬) એવું આચાર્યે અસંદિગ્ધપણે કહી જ રાખેલું છે. અર્થાત્ " વેદ એ સર્વશ્રેષ્ઠ પ્રમાણ છે " એ ઉક્તિ પ્રમાણશાસ્ત્રને માન્ય નથી. પ્રત્યક્ષ અનુમાન પ્રમાણે વેદનું પ્રામાણ્ય પણ તેના મર્યાદિત ક્ષેત્રમાં જ માનવું જોઇએ એવું પ્રમાણવિદ્યા જાહેર કરે છે. તો પછી " પ્રમાણં પરમં શ્રુતિઃ " એવું કહેવાનો અર્થ શો એવો અત્રે પ્રશ્ન ઉદ્ભવે જ. એનો જવાબ આગળના પ્રકરણમાં કહ્યું. શાબ્દબોધ, તેનાં કારણો, અને શબ્દપ્રમાણની મર્યાદા–એ ત્રણ વિષયો આ પ્રકરણમાં કહેવાના હતા તે કહેવાઇ ગયા છે.

પ્રમાણવિદ્યાના મહત્વના સિદ્ધાન્તો.

અહીં સુધી સત્યજ્ઞાનનાં ચાર સાધનો – પ્રમાણો – નું વર્ણન કરવામાં આવ્યું. તે ઉપરથી ચાર પ્રકારના સત્યજ્ઞાન અને તેનાં ચાર કારણો લક્ષમાં આવ્યા વગર રહેશે નહીં. આમ પ્રમા અને પ્રમાણોનું પૃથક્ પૃથક્ સ્વરુપ નિહાળ્યા પછી તે બધાનો અત્રે એકત્ર વિચાર કરવાનું નિર્ધાર્યું છે. તેથી અત્રે સર્વ પ્રમાણોનું એકત્રિત વિવેચન કરવામાં આવશે, જે ઉપરથી ભારતીય પ્રમાણ વિદ્યાનું વાસ્તવિક સ્વરુપ સારી પેઠે લક્ષમાં આવશે. અને તેમ માટે પ્રમાણવિદ્યા કિંવા તર્કશાસ્ત્રમાંના મુખ્ય અને મહત્વના સિદ્ધાન્તો તરફ હવે આપણે વળીશું.

સત્યજ્ઞાનને પ્રમા કહે છે. પ્રમિતિ એવું પણ તેનું બીજું નામ છે. પ્રમામાં રહેનારા ધર્મને પ્રમાત્વ કિંવા પ્રામાણ્ય કહે છે. સંસ્કૃત ભાષાના નિયમો પ્રમાણે પ્રમાણના (જ્ઞાનસાધનના) ધર્મને " પ્રામાણ્ય " (प्रमाणस्यभावः) કહેવાય એવો ક્રમપ્રાપ્ત અર્થ થાય ખરો – પરંતુ રુઢી એવી પડી ગએલી છે કે સંસ્કૃત ગ્રંથોમાં " પ્રમાત્વ " અને " પ્રામાણ્ય " એ શબ્દો બહુ કરીને એક જ અર્થમાં વપરાયલા હોય છે. એટલે આગળ જે વિવેચન કરવામાં આવશે તેમાં પ્રમા, પ્રમાત્વ અને પ્રામાણ્ય એ શબ્દો અમે પણ એક જ અર્થમાં વાપરેલા છે એમ સમજવું.

પ્રમા એટલે સત્યજ્ઞાન, એ ખરુ – પણ તે સત્યજ્ઞાન ઓળખવું કેવી રીતે એ મોટી ભાંજગડનો પ્રશ્ન બની રહે છે. ફક્ત જ્ઞાન

થયુ એટલા જ કારણને લીધે તે ખરુ છે એવુ માનીએ તો પછી કોઈ પણ જ્ઞાન ખોટું ઠરી શકે જ નહીં પરતુ વાસ્તવિક અનુભવ તેવો નથી કેટલાયે જ્ઞાન ખોટા ઠરે છે । આનાથી ઊલટ પક્ષે, જગતમા કોઈ પણ જ્ઞાન સત્ય હોવુ શકય નથી એવુ માનીએ તો પણ તે અયુક્ત ઠરે છે કારણ વ્યવહારમા કેટલાયે જ્ઞાનો ખરા ઠરે છે એ પણ આપણે અનુભવીએ છીએ. અર્થાત્, કેટલાક સત્ય, અને કેટલાક અસત્ય, એવા બે પ્રકારના જ્ઞાનો છે એમ જ માનવુ રહ્યુ.

હવે આ સત્ય અને અસત્યની વ્યાખ્યા જોઈએ જે પદાર્થ જેવો હોય તેવો જ તે સમજાય એટલે ' સત્યજ્ઞાન " થયુ એમ કહેવાય. એનાથી ઊલટુ, જે પદાર્થ જેવો ન હોય તેવો તે છે એવુ સમજાય એટલે " અસત્યજ્ઞાન " થયુ એમ કહેવાય દા ત —એકાદ ડુગર ઉપર ઝાડ હોવાથી આપણી ચક્ષુરિન્દ્રિય તેના સબધમા આવવાથી "આ ડુગર ઉપર ઝાડ છે" એવુ જ્યારે આપણને જ્ઞાન થાય ત્યાર તે સત્યજ્ઞાન છે એમ સમજવુ પરતુ તે જ ઠેકાણે " આ ડુગર ઉપર મનુષ્ય ઊભેલા છે " એવુ જો આપણને જ્ઞાન થાય તો તે અસત્યજ્ઞાન છે એમ સમજવુ. એટલે " જે ઠેકાણે જેવુ જે હોય તે ઠેકાણે તેવુ તે દેખાવુ " એ સત્યજ્ઞાનનું, અને " જે ઠેકાણે જેવુ જે ન હોય તે ઠેકાણે તેવુ તે છે એવુ દેખાવુ " એ અસત્યજ્ઞાનનુ થોડુ ઘણુ લક્ષણ છે એવુ કહેવાને કઈ હરકત નથી સત્ય-મિથ્યાજ્ઞાનની આ વ્યાખ્યા જો યથાર્થ માનીએ તો જ્ઞાનનાથી બાહ્ય વિષય ભિન્ન છે, અને તેનુ યથાર્થ સ્વરુપ જુદા જુદા જ્ઞાન સાધનો–પ્રમાણો–થી સમજી શકાય છે, એવા બે સિદ્ધાતોનુ સત્યત્વ પણ સ્વિકારવુ પડે. અગાઉ પ્રત્યક્ષનો વિચાર કરતી વખતે આ બન્ને સિદ્ધાતોનુ વિવેચન કરેલુ જ છે એટલે

ઉપરની સત્યજ્ઞાનની વ્યાખ્યા યોગ્ય જ ઠરે છે. પણ આ જ્ઞાનનું સત્યત્વ સમજાય શી રીતે ? દૂરથી ડુંગર ઉપર ઝાડ દેખાય પણ તે જ વખતે ત્યાં આગળ ખરેખરું ઝાડ છે એ જ્યાં સુધી નિશ્ચિતપણે ઠરાવી શકાય નહીં ત્યાં સુધી તે જ્ઞાનનું સત્યત્વ શી રીતે સમજાય ? એ પ્રશ્ન રહે છે.

આ પ્રશ્નનો ઉત્તર " અનુભવ લીધાથી " એવો ટુંકમાં આપી શકાય. થએલું જ્ઞાન ખરું છે કે ખોટું તે પ્રત્યક્ષ અનુભવથી જ ઠરાવી શકાય છે. " બજારમાં શીંગો આવેલી છે " એવી કોઇ આપણને ખબર કરે તો કેવળ તેટલા ઉપરથી જ ખરેખર બજારમાં શીંગો આવેલી છે એવું માનવું બરોબર ગણાય નહીં પણ ઊઠીને, બજારમાં જઇને, જાતે જોઇ આવવું જોઇએ. ત્યાં ગયા પછી જો શીંગો દેખાય તો પહેલાંની બાતમી ખરી માની શકાય. આ પ્રમાણે જ્ઞાનનું સત્યત્વ સત્ય સૃષ્ટિમાં તેને અનુરુપ લીધેલા અનુભવ ઉપરથી ઠરાવાય છે. દૂરથી પાણી જેવું જણાય એટલે ત્યાં પાણી છે એવું આપણને જ્ઞાન થાય છે. તે વાસ્તવિક ખરું હોય તો પણ દૂર રહ્યે રહ્યે તેનું ખરાપણું સમજી શકાતું નથી. પરંતુ તે જ્ઞાનને આધારે તે ઠેકાણે જવાની પ્રવૃત્તિ આપણામાં ઉત્પન્ન થાય, અને પ્રત્યક્ષ ત્યાં જઇ, પાણી પી, આપણી તરસ છિપાવાય, અગર પાણીનો સ્પર્શ કરી ઠંડી અનુભવાય, તો જ પૂર્વે થએલા જ્ઞાનની સત્યતા નિશ્ચિત થઇ શકે જે જ્ઞાનની અંદરથી ઉદ્દ્ભવેલી પ્રવૃત્તિ આ પ્રમાણે સફળ થાય તે જ્ઞાન સત્ય છે એવું આપણે ઓળખીએ છીએ. આને જ " સફળપ્રવૃત્તિજનક જ્ઞાન " કહે છે. જ્ઞાન સફળપ્રવૃત્તિજનક છે કે નહીં એ જોઇને જ્ઞાનનું સત્યત્વ ઠરાવવામાં આવે છે. આ ઉપરથી જ્ઞાન થતાંની સાથે જ તાબડતોબ તેનું સત્યત્વ પણ આપણને એની મેળે સમજાઇ જાય છે એવું માનવું

કેવું ભૂલભરેલું છે તે સમજાશે. કેટલાક "જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવાંની સાથે જ તેનું સત્યત્વ, પ્રમાત્વ કિંવા પ્રામાણ્ય પણ સમજાય છે" એવું માને છે. આ મતનું "સ્વત.પ્રામાણ્યવાદ" એવું નામ છે. મીમાંસકોને તે સંમત છે. નૈયાયિકોને આ વાદ પસંદ નથી. જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાંની સાથે જ તેનું સત્યત્વ એની મેળે આપણને સમજાય છે એવું જો માનીએ, તો પછી કોઇ પણ જ્ઞાન બદ્દલ તે ખરુ કે ખોટુ હોવાનો સંશય ઉત્પન્ન થવાનું કારણ જ રહે નહીં. પણ વસ્તુતઃ એવું થતું નથી. જ્ઞાન થયા પછી પુષ્કળ વખત તે ખરુ હશે કે ખોટુ હશે તેનો સંશય આપણને રતા જ કરે છે. અર્થાત્ જ્ઞાનનું પ્રમાત્વ કિંવા ખરાપણું આપણે પોતે થઇને સમજતા નથી. પરંતુ પશ્ચાત્ અનુભવ ઉપરથી તે નિશ્ચિત થાય છે. આવું નૈયાયિકોનું માનવું છે. આ મતનું નામ "પરત.પ્રામાણ્યવાદ" છે. આ મત પ્રમાણે જ્ઞાનનું પ્રમાત્વ કિંવા પ્રામાણ્ય તે જ્ઞાનથી ભિન્ન એવા જ્ઞાનથી (અનુભવ ઉપરથી) સમજાય છે–અર્થાત્ જ્ઞાનની સત્યતા તેને અનુભવમાં જોયા પછી જ નિશ્ચિતપણે સમજી શકાય છે, એ પહેલાં તેનો નિશ્ચય થઇ શકતો નથી એ સિદ્ધ થાય છે.

જ્ઞાનનું ખરાપણું કેવી રીતે ઓળખવામાં આવે છે તે ઉપર કહેવાઇ ગયું. હવે તે કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે–એકાદ જ્ઞાન ઉપરથી તેનું સત્યત્વ કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે–તે જોઇએ. જ્ઞાનનું પ્રમાત્વ (પ્રામાણ્ય) આપણે પોતે જ (સ્વતઃ) સમજીએ છીએ એવું માનનારા (સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદી) મીમાંસકો જ્ઞાનની બરોબર જ તેનું પ્રમાત્વ ઉત્પન્ન થાય છે એવું માને છે. તેઓનું આ કહેવું નૈયાયિકોને પણ માન્ય છે. પરંતુ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં જ તેનું પ્રમાત્વ ઉત્પન્ન થતું હોય તો પણ તેનું જ્ઞાન–પ્રમાત્વ

ઉત્પન્ન થયાનું જ્ઞાન–પાછળથી અનુભવ લીધા પછી થાય છે, એવું નૈયાયિકોનું કહેવું છે. તેવી જ રીતે જ્ઞાન ઉપરનું પ્રામાણ્ય "ગુણુ" નામની સામગ્રીને લીધે ઉત્પન્ન થાય છે એવું પણ તેઓ માને છે. મીમાંસકો તેવું માનતા નથી. જ્ઞાનની બરોબર જ તેનું પ્રમાત્વ પોતાની મેળે જ ઉત્પન્ન થાય છે (स्वतः उत्पद्यते) એવું તેઓ કહે છે. પણુ જ્ઞાનની અને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ જો આ પ્રમાણે એક જ કારણુસામગ્રી ઉપરથી થતી હોવાનું માનીએ તો પ્રત્યેક જ્ઞાન પ્રમાત્મક જ માનવું પડે. અને તેમ થાય તો કોઇ પણ જ્ઞાન પછી ખોટું ઠગવી શકાય નહીં, એવો આ મીમાંસકોના મત ઉપર દોષ–આક્ષેપ–આવે છે. આ દોષ ટાળવા માટે નૈયાયિકોએ સત્યજ્ઞાનની સામગ્રી ગુણુયુક્ત હોવી જોઇએ, એટલે કે પ્રમાનું કારણુ " ગુણુ " હોવું જોઇએ, એવું માનેલું છે.

પ્રમાના "પ્રત્યક્ષ," "અનુમિતિ," "ઉપમિતિ" અને "શાબ્દ-બોધ" એવા ચાર પ્રકાર પહેલાં દેખાડેલા જ છે. પ્રત્યેક ઠેકાણે દરેક પ્રમાનું જે વિશેષ કારણુ જણાવેલું છે તે પ્રમાનો "ગુણુ" કહેવાય છે. અર્થાત્ સર્વ પ્રમાનો એક જ ગુણુ હોવો શકય નથી. વિશેષણુયુક્ત વિશેષ્ય સાથે (દશ્ય પદાર્થ સાથે) ઇંદ્રિયોનો સંબંધ હોવો એ પ્રત્યક્ષનો ગુણુ. તેવી જ રીતે સાધ્યવિશિષ્ટ પક્ષ ઉપરથી સાધ્યવ્યાપ્ય હેતુનું વૈશિષ્ટ્ય જ્ઞાન એ અનુમિતિનો ગુણુ. પદશક્તિ વિશિષ્ટ પરથી સાદશ્યનું જ્ઞાન થવું એ ઉપમિતિનો ગુણુ. યોગ્યતા – જ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, વિગેરે શાબ્દબોધના ગુણુ. આવા પ્રકારના ગુણોના જ્ઞાન ઉપરથી પ્રમાત્વનું ઉત્પન્ન થવું અને તે કળાવું એ બન્ને બાબતમાં નૈયાયિકો જુદાં જુદાં કારણો માનતા હોવાને લીધે તેમને " પરતઃ પ્રામાણ્યવાદી ", અને તેમના વાદને " પરતઃ પ્રામાણ્યવાદ " એવાં નામોથી સંબોધવામાં આવે છે

પ્રમા કોને કહેવી, પ્રમાત્વનું જ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે તેમજ પ્રમાત્વ શેના ઉપરથી ઉત્પન્ન થાય છે એ આપણે જોયું તે ઉપરથી ભ્રમનો કિંવા અસત્યજ્ઞાનનો અનુભવ સહેજે સમજી જાય તેમ છે તે ટુંકમાં નીચે પ્રમાણે છે —

(૧) જે ઠેકાણે જે ધર્મ નથી (જે જેવો નથી) તે ઠેકાણે તે છે (તે તેવો છે) એવું દેખાવું એને "અપ્રમા" કિંવા "ભ્રમ" કહે છે. કમળો થવાથી શંખ પીળો છે એમ દેખાવું, આંખોમાં બોટ ઘાલવાથી ચંદ્ર બે દેખાવા, પાણીમાં ડુબાડેલી સીધી લાકડી વાંકી દેખાવી – એ બધા ભ્રમના ઉદાહરણો છે.

(૨) ભ્રમને જ અપ્રમા કહે છે એના ધર્મને ભ્રમત્વ, અપ્રમાત્વ કિંવા અપ્રમાણત્વ કહે છે

(૩) જ્ઞાનનું અપ્રમાત્વ (અપ્રામાણ્ય) તે જ્ઞાનને અનુલક્ષીને ઉત્પન્ન થએલી પ્રવૃત્તિ નિષ્ફળ જવાથી સમજાય છે. મીમાંસકોને પણ એ જ માન્ય છે. એટલે "પરત અપ્રમાણ્યવાદ" માનવાની બાબતમાં બન્ને એક મત છે

(૪) જ્ઞાનનું અપ્રામાણ્ય તેના કારણમાં રહેલા દોષોને લીધે ઉત્પન્ન થાય છે પ્રત્યેક જ્ઞાનની બાબતમાં કયા કયા દોષો હોઇ શકે તે સ્વતંત્ર પ્રકરણમાં દેખાડેલું છે.

ભ્રમનો અનુભવ ઉપર પ્રમાણે લક્ષમાં લીધા પછી તેના પ્રકાર પણ જોઇએ. ભ્રમના "વિપર્યાસ", "સંશય" અને "તર્ક" એવા ત્રણ પ્રકારો પડે છે આપણી સમક્ષ આવે ઝાડ દેખાતું હોય તો પણ તે મનુષ્ય છે એવું દૂરથી જ્ઞાન થાય છે એ ભ્રમનું ઉદાહરણ આગળ અપાઇ ગએલું છે. વળી

ઉપર શંખ પીળો દેખાવો વિગેરે જે ઉદાહરણો આપેલાં છે તે "વિપર્યાસ" પ્રકારનાં છે. એક જ જગ્યાએ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મ દેખાવા તેને "સંશય" કહે છે. "આ ઝાડ છે કે મનુષ્ય ?" એ "સંશય"નું ઉદાહરણ છે. એનું વિસ્તૃત વિવેચન આગળના પ્રકરણમાં કરવામાં આવેલું જ છે. પ્રતિપક્ષના સમાધાનને ખાતર એકાદી વાત પોતાના મતથી ખોટી હોય તો પણ ખરી માનીને તે ઉપરથી પ્રતિપક્ષના મત પ્રમાણે સત્ય ઠરેલું વિધાન અસત્ય છે એવું પ્રતિપક્ષને માનવું જ પડે એવી પરિસ્થિતિ ઊભી કરવી એને "તર્ક" કહે છે. આમાં મૂળ સ્વિકારેલી વાત (બાબત) તદ્દન ખોટી જ હોય છે એટલે આ પણ ભ્રમાત્મક જ્ઞાનનો જ એક પ્રકાર છે. આનું વિસ્તારપૂર્વક વિવેચન આગળ ૧૨ મા પ્રકરણમાં કરવામાં આવશે. આ પ્રમાણે ભ્રમના કિંવા અયથાર્થ જ્ઞાનના (ખોટા જ્ઞાનના) પ્રકાર જોયા પછી ફરી એક વખત પ્રમા તરફ આવી પહોંચીએ

પ્રમાના કિંવા પ્રમાણના આવી રીતના વિસ્તૃત વિવેચન ઉપરથી તેનું સ્વરુપ કેટલું વ્યાપક છે તે ધ્યાનમા આવશે. આ પ્રમાના આધારથી કેવળ મનુષ્યોનો જ નહીં, પરંતુ દેવોનો અને પશુઓનો પણ વ્યવહાર ચાલે છે ! એવું તેનું મહત્વ પ્રાચીન ગ્રંથકારોએ વર્ણવેલું છે. * ભારતીય પ્રમાણવિદ્યાની આ વિશિષ્ટતા છે તો પણ સર્વ પ્રમાણોમાં શ્રેષ્ઠ પ્રમાણ કયુ એ મહત્ત્વના પ્રશ્નનો ઉત્તર આપ્યા શિવાય ભારતીય પ્રમાણવિદ્યાનું ખરુ મહત્વ સમજાવું શક્ય નથી તેથી હવે એજ પ્રશ્ન તરફ વળીએ.

---

* एवमेभि. प्रमाणैर्देवमनुष्यतिरश्चां व्यवहाराः प्रकल्प्यन्ते नातोन्यथेति । न्या. भा. १-१-७.

જુદાં જુદાં પ્રમાણોનો આશ્રય લઇ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ વિધાનો ઉપજાવી કાઢવામાં આવ્યાં હોય તેવે વખતે કયા પ્રમાણનું વિધાન ખરુ માનવું, અને કયુ ખોટુ ગણવું, એ પ્રશ્ન પ્રમાણ-વિદ્યામાં જ નહીં પરંતુ સામાન્ય વ્યવહારમાં પણ ઘણો મહત્વનો છે. લાકડી સીધી છે એવું પ્રત્યક્ષ જોવા છતાં તેને થોડી પાણીમાં ડુબાડવામાં આવે તો તે વાંકી વળેલી દેખાવા લાગે છે. આ થયો પ્રત્યક્ષાપ્રત્યક્ષમાંનો વિરોધ. પૃથ્વિ તદ્દન સપાટ અને સ્થીર હોવાનો આપણો અનુભવ હોય છે. પરંતુ શાસ્ત્રજ્ઞો તે ગોળ અને ગતિમાન છે એવું અનુમાનથી સિદ્ધ કરે છે. વળી, " પ્રત્યક્ષ " અને " અનુમાન " એક બાજુએ, અને " શબ્દ " (ધર્મગ્રંથોમાંના) બીજી બાજુએ એવો પ્રમાણોનો વિરોધ પણ મળી આવે છે. અને એવા બે પક્ષ ઉપસ્થિત કરી યુરોપમાં ધર્માધિકારીઓએ પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન ઉપર ઉગામેલાં શસ્ત્રો ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ જ છે. આ ઉપરથી ધર્મગ્રંથોમાંનું એકાદ વિધાન પ્રત્યક્ષથી ખોટું ઠરે એવું હોય તો ત્યાં પ્રત્યક્ષ જ ખોટું અને ધર્મગ્રંથમાંનું વિધાન (શબ્દ) ખરું એવું સાર્વત્રિક નિયમ તરીકે પ્રતિપાદન થએલું યુરોપીય ઇતિહાસજ્ઞોને સુવિદિત છે. આપણા ભારતીય ઇતિહાસમાંથી પણ " શ્રુતિ અને સ્મૃતિની વિચિકિત્સા કરવી નહીં, " " શ્રુતિ-વેદ—એ સર્વમાં શ્રેષ્ઠ પ્રમાણ છે " એવાં વચનો મળી આવે છે, પરિસ્થિતિ આવી હોવાને લીધે બધાં પ્રમાણોની સારી પેઠે છણાવટ કરીને કયું પ્રમાણ શ્રેષ્ઠ એનો આપણે અત્રે વિચાર કરવો જોઇએ. એ વિચાર યથાસ્થિત પરિપૂર્ણ રીતે કરવા માટે નીચેના બે પ્રશ્નો આપણે પ્રથમ ઊકેલવા પડશે—

(૧) પ્રમાણોમાં પરસ્પર વિરોધ હોઇ શકે ખરો ?

(૨) પ્રમાણોમાં શ્રેષ્ઠત્વ અને કનિષ્ઠત્વ, કિંવા પ્રાબલ્ય અને દૌર્બલ્ય, કેવી રીતે ઠરાવવું ?

પ્રમાણ વિદ્યામાંના આ બે મહત્વના પ્રશ્નોનો હવે ક્રમશઃ વિચાર કરીએ.

વિરોધ ઉત્પન્ન થવા માટે જે બે વસ્તુઓમાં વિરોધ થવાનો હોય તે બે વસ્તુ એકત્ર એકજ ઠેકાણે હોવી જોઇએ—અગર એકત્ર હોવાની નિદાન શક્યતા યે હોવી જોઇએ. આ તેનું પ્રથમ અંગ છે. એક દિલ્હીમાં અને બીજો પૂનામા રહેતો હોય એવા બે પહેલવાનો વચ્ચે કુસ્તી સંભવી શકે નહીં. એટલે પ્રમાણ પ્રમાણમાં વિરોધ છે કે નહીં એ જોતા પહેલાં એક જ ઠેકાણે અનેક પ્રમાણો આવી શકે છે કે નહીં એજ આપણે પ્રથમ તપાસવું જોઇએ. એક જ વસ્તુ સંબંધી અનેક પ્રમાણોની પ્રવૃત્તિ હોવી એને " પ્રમાણ-સંપ્લવ " (પ્રમાણોનું એકત્ર થવું કિંવા પ્રમાણોની મૈત્રી) કહે છે. એનાથી ઊલટું, એક વસ્તુનું જ્ઞાન એક જ પ્રમાણથી થઇ શકે છે એવા મંતવ્યને " પ્રમાણ – વ્યવસ્થા " કહે છે. બૌદ્ધાદિ દાર્શનિકો પ્રમાણ – સંપ્લવ માનતા નથી. તેમના મત પ્રમાણે પ્રત્યેક પ્રમાણની સામગ્રી જુદી હોય છે. અર્થાત્ બે પ્રમાણોનાં પ્રમેયો પણ જુદાં જ હોવાં જોઇએ, સિવાય કે એક પ્રમાણથી એકાદ વસ્તુનું સ્વરુપ સમજાયા પછી બીજા પ્રમાણથી તે જાણવાની કે સમજવાની આવશ્યકતા જ ન હોય. વસ્તુતઃ " પ્રમાણ – સંપ્લવ " ન માનતાં " પ્રમાણ – વ્યવસ્થા " જ માનવી જોઇએ, એવું તેઓ માને છે. આ મત સ્વિકારવામાં આવે તો પ્રત્યેક પ્રમાણની પોતપોતાક ઉપરની સ્વતંત્રતા સિદ્ધ હોવાને લીધે તેઓમાં પરસ્પર વિરોધ સંભવી શકે નહીં, તેમજ તેઓમા શ્રેષ્ઠ કનિષ્ઠપણું પણ હોઇ શકે નહીં, એવું માનવું પડે એ સ્પષ્ટ છે.

પણ આ મત નૈયાયિકોને પસંદ નથી. પ્રત્યક્ષ અનુભવ લક્ષમા લઇને તેમણે " પ્રમાણ–સંપ્લવ " અને " પ્રમાણ–વ્યવસ્થા " એ બન્ને સિદ્ધાંતો માન્ય રાખેલા છે કેટલાક પ્રમેયો એવા હોય છે કે તેનું જ્ઞાન અનેક પ્રમાણોથી થાય છે. દા ત.—" બજારમાંના ચોક પાસેની દુકાનને આગ લાગી છે " એવું કોઇ વિશ્વસનીય માણસ આપણને કહે તો આપણને " આગનું જ્ઞાન " તેના શબ્દો ઉપરથી થાય છે. ત્યાર પછી આપણે બજારની દિશા તરફ ચાલવા માંડીએ છીએ કેટલેક દૂર ગયા પછી ધૂમાડાના ગોટ દેખાવા લાગે છે તે દેખાતા ઘણી જ મોટી આગ લાગેલી દેખાય છે " એવું આપણે મનમા ને મનમા કહીએ છીએ. આ વખતે આગનુ જ્ઞાન આપણને અનુમાનથી થાય છે. તે પછી વધારે આગળ જઇએ છીએ અને દુકાનની તદ્દન નજીક ગયા પછી પ્રત્યક્ષ " દુકાન સળગે છે " એમ આપણે જોઇએ છીએ આ ઉદાહરણમાં એક જ પ્રમેય ત્રણ પ્રમાણોથી સમજાય છે " દુકાનને આગ લાગી છે " એ એક જ પ્રમેય પ્રથમ શબ્દોથી, પછી અનુમાનથી, અને છેવટે પ્રત્યક્ષથી સમજાય છે અર્થાત્ " પ્રમાણ – સંપ્લવ " આવામા શક્ય છે એ માન્ય કરવું જોઇએ. માત્ર પ્રત્યેક ઠેકાણે બધાં જ પ્રમાણો આવે એવુ મનાય નહીં. કેટલાક વિષયોની બાબતમા પ્રમાણ–વ્યવસ્થા પણ જણાઇ આવે છે દા ત —"સ્વર્ગ મળે છે" એ જ્ઞાન શબ્દ પ્રમાણથી જ થઇ શકે પ્રત્યક્ષથી, કિંવા અનુમાનથી તે થઇ શકે નહીં. આકાશમા થતા ગડગડાટ ઉપરથી ઘરની અંદર બેઠે બેઠે જ "આકાશમા વિજળી થાય છે" એવી આપણને અનુમિતિ થાય છે. ત્યાં પ્રત્યક્ષ કિંવા શબ્દ ઉપસ્થિત થઇ શકે નહીં " મારે હાથ છે " એ પ્રત્યક્ષથી જ સમજાય ત્યા અનુમાનાદિકનો ઉપયોગ થાય નહીં. આવી રીતે કેટલેક ઠેકાણે પ્રમાણોની વ્યવસ્થા દેખાઇ આવે

છે. (ન્યા. ભા. ૧-૧-૩) એટલે જે પ્રમેયની બાબતમા પ્રમાણ-વ્યવસ્થા દેખાઇ આવતી હોય-એક જ પ્રમાણ લાગુ પડતુ હોય-ત્યાં શરૂઆતમાં જે બે પ્રશ્નો ઉપસ્થિત કરેલા છે તેનો સબંધ જ આવી શકતો નથી. કારણ એવે ઠેકાણે જે તે પ્રમાણ પોતપોતાના પ્રમેય પુરતું જ હોય છે. પરંતુ જ્યાં પ્રમાણ – સપ્લવ હોય, જ્યાં એક કરતાં અધિક પ્રમાણો એક પ્રમેય માટે આવી શકે એવા હોય, ત્યા જ માત્ર પ્રમાણોના શ્રેષ્ઠત્વ કનિષ્ઠત્વનો પ્રશ્ન ઉત્પન્ન થઇ શકે છે. એટલે હવે એવાં જ ઉદાહરણો લઇ એ પ્રશ્નનો ઉકેલ લાવવા પ્રયાસ આદરીએ.

ઉપર દુકાનની આગનું જે ઉદાહરણ લીધું છે તેનો વિચાર જો બરાબર કરીએ તો પ્રમાણોનુ શ્રેષ્ઠ – કનિષ્ઠપણુ કેવી રીતે ઠરાવવું તે સમજાઇ આવશે. આપ્તના મોઢેથી બાતમી સાભળ્યા પછી આપણે બજારની દિશા તરફ ચાલવા માડીએ છીએ એનો અર્થ એનો તો ખરો કે સાભળેના વાકય ઉપર આપણને એટલો વિશ્વાસ ઓછો હોય છે. આગળ જતા ધૂમાડો દેખાવા લાગ્યો એટલે આપણે મનમાં કહીએ છીએ " તેણે કહેતું ખરું લાગે છે. " પણ આટલુ થયા પછી આપણે અટકતા નથી અને વધારે નજીક જવા માડીએ છીએ. રસ્તામાં કોઇ જો કહે " અહા, આગ લાગેલી છે " તો આપણે તે તરફ વિશેષ લક્ષ આપતા નથી, પણ ઊલટુ આપણે તેને જણાવી દઇએ છીએ કે " પ્રત્યક્ષ ધૂમાડો દેખાય છે તે ઉપરથી મને સમજાય છે. તારે કહેવાની જરૂર નથી. " આવા જવાબનું રહસ્ય એકજ જણાય છે, કે અનુમાન આગળ શબ્દ પ્રમાણનું મહત્વ વિશેષ ગણવામાં આવતુ નથી આવી રીતે બે પ્રમાણોથી સુસજ્જ થઇને આપણે પ્રત્યક્ષ દુકાનની પાસે આવીએ છીએ. ત્યા પ્રત્યક્ષ આગ જોયા પછી

શંકાનો છાંટો પણ આપણને રહેવા પામતો નથી. આ એકંદર ક્રમ પ્રકાર લક્ષમાં લઇશું તો શબ્દ કરતાં અનુમાન, અને અનુમાન કરતાં પ્રત્યક્ષ વધારે ચઢીયાતું અને મહત્વનું એવી આ પ્રમાણોના શ્રેષ્ઠત્વની શ્રેણી આપણને જણાશે.

सा चेयं प्रमिति प्रत्यक्षपरा ।

न्या. भा १–१–३

आसन्नतरस्त्विन्द्रियार्थ सन्निकर्षादग्निप्रत्यय करोति तदा निराकाङ्क्षो भवतीत्य प्रधान प्रत्यक्षमिति ।

न्या वा. १–१–३

ઇત્યાદિ વાક્યોથી આજ હકીકત જુદા જુદા ગ્રંથકારોએ સ્પષ્ટપણે કહેલી છે. તે બધાનો એકજ અર્થ નીકળે છે. " જ્યારે પ્રમાણ–સંપ્લવ હોય ત્યારે પ્રત્યક્ષ શ્રેષ્ઠ, તેનાથી નીચે અનુમાન, અને સૌથી નીચે શબ્દ. " બીજા શબ્દોમા કહીએ તો, શબ્દથી પ્રત્યક્ષ અને અનુમાનનો વિરોધ કરવો વ્યાજબી નથી, તેમજ અનુમાનથી પ્રત્યક્ષનો વિરોધ કરવો વ્યાજબી નથી. અર્થાત્ પ્રમાણસંપ્લવ હોય ત્યારે પ્રત્યક્ષ જ શ્રેષ્ઠ મનાય છે એવુ શાસ્ત્રકારોએ ઠરાવેલુ છે

પ્રત્યક્ષનું આ શ્રેષ્ઠત્વ બૃહદારણ્યકોપનિષદમા ઘણી જ ઉદ્બોધક પદ્ધતિથી વર્ણવવામા આવેલું છે ત્યાં તુરીયાવસ્થા (ચતુર્થાવસ્થા, સર્વશ્રેષ્ઠાવસ્થા)નું વર્ણન કર્યા પછી તે અવસ્થા સત્ય ઉપર અધિષ્ઠિત હોવાનુ કહેલુ છે. તે સત્ય કયું ? તેનો ખુલાસો કરતી વખતે " આંખ એજ સત્ય છે " એવું ચોખ્ખા શબ્દોમા કહી નાખેલું છે. તેજ ઠેકાણે આખ સત્ય (પ્રમાણ)

કેમ એની ચર્ચા કરતે કરતે એવું ઉદાહરણ પણ આપેલું છે કે "જ્યારે બે જણા-એક સાંભળેલી માહીતિનો અને બીજો પ્રત્યક્ષ જોએલી માહીતિનો-એકાદ વાદ લઇને આવે ત્યારે આપણે જે એવું કહેતો હોય કે "મેં પ્રત્યક્ષ જોયું છે" તેનું જ વધારે ખરું માનીએ છીએ."* આ ઉપરથી ઉપનિષદકારોને પણ શબ્દ કરતાં પ્રત્યક્ષનું શ્રેષ્ઠત્વ પ્રતિપાદન કરવામાં કંઇ અડચણ આવતી ન હતી એ સ્પષ્ટ દેખાઇ આવે છે. આ ઉપરથી જ્યાં ત્રણે પ્રમાણો એકત્ર થયાં હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષનું માન પહેલું, તેનાથી ઉતરતું અનુમાનનું, અને સર્વથી છેવટનું માન શબ્દ પ્રમાણનું હોય છે એ જણાઇ આવશે. પણ જ્યા પ્રમાણવ્યવસ્થા હોય ત્યા પ્રત્યેક પ્રમાણ પોતપોતાના ઉપર સ્વતંત્ર જ હોવાને લીધે શ્રેષ્ઠ-કનિષ્ઠત્વ કિંવા પ્રાબલ્ય-દૌબલ્યનો સવાલ રહેતો નથી, એ પણ આ ઉપરથી જણાશે.× શંકરાચાર્યે પણ 'જ્યારે વેદમાં પ્રત્યક્ષવિરોધી વિધાન હોય ત્યારે તેનો યથાશ્રુત અર્થ ન કરતાં પ્રત્યક્ષના અનુરોધથી અર્થ કરવો, પ્રત્યક્ષની વિરુદ્ધ જાય એવો અર્થ ન કરવો" એવુ શા માટે કહેલું છે તે હવે ધ્યાનમા આવશે. એટલે 'શબ્દ સર્વશ્રેષ્ઠ પ્રમાણ છે" એવું વિધાન કરવુ પ્રમાણશાસ્ત્ર વિરુદ્ધ છે. આ પ્રમાણે "પ્રમાણ-સંપ્લવ" હોય ત્યારે પ્રત્યક્ષ શ્રેષ્ઠ,

---

* तद्वैतत्सत्ये प्रतिष्ठितं । चक्षुर्वै सत्यं, चक्षुर्हि वै सत्यं । तस्माद्यदिदानीं द्वौ विवदमानावेयातामहमदर्शमहमश्रौषमिति, य एवं ब्रूयादहमदर्शमिति तस्मा एव श्रद्दध्याम । बृ. उ. ५-१४-४. एतद्ध मनुष्येषु सत्यं चक्षुः ।...यद्धि वै स्वयं दृष्टं भवति न बहूनां जनानामेव श्रद्दधाति । गोपथ ब्रा. उ. १-२३.

× अत्र पुनर्व्यवस्था तत्र गुणप्रधानता न चिन्त्यते । न्या. वा. १-१-३

તેનાથી ઉતરતું અનુમાન, અને તેનાથી ઉતરતું શબ્દ. પરંતુ "પ્રમાણવ્યવસ્થા" હોય ત્યારે કોઈ જ કોઈનાથી શ્રેષ્ઠ કે કનિષ્ઠ નથી. આ ઉપરથી પ્રમાણોમાં પરસ્પર વિરોધ શક્ય નથી એ હકીકત સામાન્યતઃ સમજાશે.

[પ્રમાણ શબ્દનો બીજો અર્થ "આપ્ત" કિંવા "હિતકર" છે. દા. તઃ—

न कुलं वृत्तहीनस्य प्रमाणमिति मे मतिः ।
अन्त्येष्वपि हि जातानां वृत्तमेव विशिष्यते ॥

આ ઠેકાણે પ્રમાણ શબ્દનો અર્થ 'સત્યજ્ઞાનનું સાધન' એવો બીલકુલ લઈ શકાય એમ નથી. એટલે વૃત્તહીન મનુષ્યનું કુળ "આપ્ત" કિંવા "હિતકર" નથી એવો અર્થ લેવો પડે છે. પ્રત્યેક બાબત આપ્ત હોય છે જ એવું નથી હોતું. કિંબહુના, અનુમાનથી આપ્ત ઠરાવાયલી વસ્તુ પણ સમયબાધિત (દા. ત. બીજાના બાગમાંનું સુંદર ફૂલ) હોઈ શકે છે. આવે ઠેકાણે તર્ક કરતાં, કિંવા અનુમાન કરતાં, સમય, સંકેત, કિંવા કાયદો શ્રેષ્ઠ છે એવું કહેવું જ યોગ્ય ગણાય. અને આવા કાયદા કહેનારી શ્રુતિ આ અર્થથી શ્રેષ્ઠ ઠરે તેમાં ખોટું કંઈ જ નથી. કારણ કાયદા વિરુદ્ધ કરેલું વર્તન હિતકર ઠરતું નથી. માત્ર એ કાયદા દેખીતા સામાજીક હિતનો વિચાર કરીને ઠરાવાયલા હોય છે અને શ્રુતિ પ્રત્યેક યુગમાં બદલાતી રહે છે એ વાત બરોબર લક્ષમાં રહી જાય તો **प्रमाणं परमं श्रुतिः** ની યથાર્થતા સમજાય. અને આવાજ હિતકર માર્ગનું જ્ઞાન કરી આપનાર તે (શ્રુતિ) હોવાથી તેના વિરુદ્ધ વૈયક્તિક હિતાહિતમૂલક તર્ક ઉપસ્થિત કરીને તેનો

વિરોધ કરવો નહીં એવા " ते सर्वार्थेष्वमीमांस्ये, ताभ्यां धर्मो हि निर्बभौ । " ઇત્યાદિ વચનોમાં રહેલા સિદ્ધાન્તો યોગ્ય ઠરે છે. એક વખત કાયદો અસ્તિત્વમાં આવ્યા પછી તેનો તર્કથી વિરોધ કેમ કરવો નહીં એનો આ ઉત્તર થયો. પણ આનો અર્થ એમ નહીં કે કાયદા ઠરાવતી વખતે પણ તર્કયુક્ત વિચાર કરવો નહીં. " यस्तर्केणानुसंधत्ते स धर्मं वेद नेतरः । " આદિ વચનોમાં તર્કનો આશ્રય લેવાનો કહેલું છે તે આજ અર્થમાં. આ બધો વિચાર કરતાં ધર્મ અને તર્કનો વિરોધ હોવાથી ધર્મની બાબતમાં ધર્મશાસ્ત્રીય ગ્રંથ જ શ્રેષ્ઠ છે એવું બધે ઠેકાણે માનવું કેવું ભૂલભરેલું છે તે સમજાશે. આ વિષયનો વિસ્તૃત વિચાર " ધર્મસ્વરુપ નિર્ણય " નામના પુસ્તકમાં કરેલો છે તે જીજ્ઞાસુએ જોઇ લેવો.]

સામાન્ય રીતે તો ઉપર આપણે જોયું કે પ્રમાણ પ્રમાણમાં વિરોધ આવી શકતો નથી. પણ તેનુ અધિક સ્પષ્ટીકરણ કરવું આવશ્યક હોવાથી હવે પ્રમાણ વિરોધનો વિશેષ પ્રકારે આપણે વિચાર કરીશું. પ્રમાણ પ્રમાણમાં ફક્ત ભેદ છે એટલા ઉપરથી વિરોધ સિદ્ધ થતો નથી. કડીયો, સુથાર અને મજુર એ ત્રણેનાં કામો ભિન્ન ભિન્ન હોય છે. તો પણ તે પરસ્પર સહકારથી ઘર નિર્માણ કરી કરી શકે છે. આ ઉપરથી વિરોધ હોય તો યે તે ક્યાં હોય તે જણાઇ આવશે, " કાર્ય " ભિન્ન હોવા ઉપર વિરોધનું અવલંબન નથી, " ધ્યેય " વિરુદ્ધ હોવા ઉપર જ તે અવલંબે છે. સર્વ પ્રમાણોનું ધ્યેય-સત્યજ્ઞાન કરાવી આપવાનું જ હોય છે. એક જ વસ્તુની બાબતમાં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ કલ્પના સત્ય હોઇ શકતો નથી. તેમાંની એક જ સત્ય હોય છે તે ખુલ્લુ છે. આ પ્રમાણે સત્યનું સ્વરુપ એક જ પ્રકારનું હોવાને લીધે તે તરફ લઇ જનારાં પ્રમાણોમાં

વિરોધ હોવો શક્ય નથી કોઇ કોઇ વખત જે વિરોધ દેખાય છે તે વાસ્તવિક વિરોધ ન હોઇ કોઇ પણ ભ્રમથી ઉત્પન્ન થએલો વિરોધ હોય છે. અને રીતસર બરોબર પરીક્ષા કરવાથી એ વાત સારી પેઠે સમજાય છે

આગળના હેત્વાભાસના પ્રકરણમા પ્રત્યક્ષ બાધિતના ઉદાહરણો આપેલા છે ત્યા કાચમાથી પ્રકાશ પેલી પાર જઇ શકતો નથી એવા અનુમાનનો કાચમાંથી પ્રકાશ પેલીપાર ચોક્કસ જઇ શકે છે એવા પ્રત્યક્ષ સાથે વિરોધ દેખાડીને પ્રત્યક્ષ વિરોધી હોવુ એ અનુમાનનો દોષ છે એ દેખાડેલુ છે વાસ્તવિક ત્યા સદ્ધેતુ જ નથી. બીજા પ્રમાણો સાથે વિરોધ ન કરતાં જે અનુમાન એકાદ બાબત સિદ્ધ કરે તે જ અનુમાન ખરુ એવો નિયમ હોવાથી આ ઠેકાણાના અનુમાનને ખરુ પ્રમાણ જ કહી શકાય નહીં. અર્થાત્ આ ઠેકાણે બે ખરા પ્રમાણોનો વિરોધ થાય છે એવુ બનતુ નથી

પણ પ્રશ્ન અહીં એવો ઉપસ્થિત થશે કે ભલે એક પ્રમાણ ખોટુ હોય પણ પ્રથમ દર્શને જ વિરોધ તો દેખાય છે તેમ જ સત્ય એક જ પ્રકારનુ હોવાને લીધે પરસ્પર વિરોધી બે પ્રમાણો પૈકી એક ખોટુ હોવાનુ એ પણ કબુલ છતા એવો વિરોધ એક વખત ઉત્પન્ન થયા પછી અમુક પ્રમાણ ખરુ અને અમુક ખોટુ એ શા ઉપરથી ઠરાવી શકાય ? એ પ્રશ્ન તો ઉદ્ભવે જ છે પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન એ બન્ને પ્રમાણો છે એ કબુલ – પણ ઉપર જણાવેલા પ્રકાશકિરણના ઉદાહરણમા પ્રત્યક્ષ ખરુ અને અનુમાન ખોટુ એવુ શા આધારે ગણવુ ? પ્રત્યક્ષનુ વર્ચસ્વ અનુમાને સ્વિકારવાનુ કારણ શુ ?

આ પ્રશ્નનો ઉત્તર એવો છે કે પ્રત્યક્ષ કેવળ પ્રત્યક્ષ હોવાથી જ

બાધ છે એવું માનવાનું નૈયાયિકો કહેતા નથી. એટલે કે જ્યાં એકાદો વિવાદ વિષય પ્રત્યક્ષથી જ સિદ્ધ થાય તેવો હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષ જ પ્રમાણ માનવું જોઇએ. ત્યાં પછી અનુમાન ઉપસ્થિત થઇ શકતું જ નથી. ઉપરનું પ્રકાશકિરણનું જ ઉદાહરણ લ્યો પ્રકાશ અને તે શેમાંથી પસાર થઇ શકે, છે કિંવા થઇ શકતો નથી, એ આપણને કેવી રીતે સમજાય છે ? જન્માંધ મનુષ્યને પ્રકાશની કલ્પના પણ આવી શકે છે શું ? એટલે આ વિષય એવો છે કે જે પ્રત્યક્ષ જોયા શિવાય સમજી શકાય નહીં. અર્થાત્ આ ઠેકાણે જે વિષય અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવે છે તે વાસ્તવિક અનુમાનનો વિષય જ નથી, પ્રત્યક્ષનો છે. અને તેથી જ એવે ઠેકાણે પ્રત્યક્ષનું પ્રાબલ્ય માનવું જોઇએ. પણ એનો અર્થ હંમેશાં જ પ્રત્યક્ષ પ્રબળ હોય છે એવો નથી

કેટલેક ઠેકાણે પ્રત્યક્ષ વિરોધી હોવા છતાં પણ અનુમાન ખરું ઠરે છે. દા. ત.:—ભૂમિતિએ બાંધેલી બિંદુ અને રેખાની વ્યાખ્યા લ્યો. મહત્વ શિવાયનું અસ્તિત્વ કોઇ પણ ઠેકાણે પ્રત્યક્ષ દેખાય છે ખરું ? તેવી જ રીતે જાડી પહોળી ન હોય પણ ફક્ત લાંબી જ હોય એવી બે વસ્તુ પ્રત્યક્ષ કદી જોવા મળે છે ખરી ? અર્થાત્ ભૂમિતિશાસ્ત્રને આધારે ખરાં ઠરેલાં બિંદુ અને રેખા પ્રત્યક્ષ દેખાતાં ન હોવાને લીધે ખોટાં છે એવું જો પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવા માંડે તો તે કંઇ ચાલી શકે નહીં. કારણ પ્રત્યક્ષના ક્ષેત્રમાં તો અમુક અમુક ઠરાવેલા આકારો પૈકી જ એક આકારવાળી વસ્તુ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. ભૂમિતિશાસ્ત્રમાંનાં બિંદુ કે રેખા એવા ક્ષેત્રની પેલી પાર હોવાને લીધે, અને તે ક્ષેત્રમાં અનુમાનનો અધિકાર હોવાને લીધે, આવા વિષયમાં અનુમાન જ શ્રેષ્ઠ ગણાય. 'ઇશ્વર નથી, દેખાતો નથી માટે " એવું પ્રતિપાદન કરીને પ્રત્યક્ષના

જોર જો કોઇ ઇશ્વરનું ખંડન કરે તો તે પણ તર્કશાસ્ત્રની દૃષ્ટિથી ભૂલભરેલુ જ ઠરે. કારણ જેઓ ઇશ્વર માને છે તે ઇશ્વર નિર્ગુણ, નિરાકાર, (અર્થાત્ પ્રત્યક્ષના ક્ષેત્રમાં આવી શકે નહીં એવો) માને છે. આ પ્રમાણે પ્રત્યક્ષના ક્ષેત્રમા – અધિકારમા – ન આવનારા વિષયના સંબંધમા કોઇ કોઇ વખત પ્રત્યક્ષ કરતાં અનુમાન જ બળવાન ઠરે છે.

કોઇક કોઇક વખત પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન બન્ને ખોટાં ઠરે છે, અને શબ્દ પ્રામાણ્યનું જ પ્રાબલ્ય માનવુ પડે છે. દા ત — ઇતિહાસના ગ્રંથો ઉપરથી – શબ્દ – પ્રમાણ ઉપરથી – શિવાજીએ અફઝુલખાનનો વધ કર્યો એ હકીકત સમજાય છે. અહીં કોઇ એવું સિદ્ધ કરવા પ્રયત્ન કરે કે શિવાજી અફઝુલખાન કરતા નહાના અને ઓછી શક્તિવાળા હતા એટલે આ ખોટુ છે તો તે બરોબર કહેવાય નહીં. કારણ ઉપરની બન્ને વ્યક્તિઓ હતી એ સમજવાને માટે ઇતિહાસ શિવાય બીજું સાધન નથી. આ બન્ને વ્યક્તિઓનું અસ્તિત્વ જે ઉપરથી સમજાય છે તે જ ઇતિહાસ આ વધની હકીકત સ્વમુખે કહે છે. વધ શી રીતે કર્યો તે બદલ મતભેદ છે. પણ વધ કર્યો તે બદલ કોઇનો ય મતભેદ નથી વસ્તુસ્થિતિ આવી હોય ત્યા ઉપર જણાવ્યો છે એવો તર્ક કોઇ પણ સાંભળે નહીં. કારણ આવા પ્રકારના અનુમાનમા જે હેતુ દેખાડવામાં આવે છે તે શબ્દબાધિત કિંવા *આગમબાધિત હોય છે. " ગાડી

* અહીં હ મેશાનું મ થોક્ત ઉદાહરણ " બ્રાહ્મણોએ સુરાપાન કરવુ, પાન છે માટે, જેની રીતે દુગ્ધપાન " એ આપવામાં આવે છે આ અનુમાન " બ્રાહ્મણોએ સુરાપાન કરવું નહીં " એ આગમોક્ત નિયમ વિરુદ્ધ છે એટલે તેને આગમબાધિત કહે છે

ડાબી બાજુએ હાંકવી " એવો સંકેત કરેલો હોવા છતાં જો કોઇ " જમણી બાજુનો રસ્તો સારો છે માટે ગાડી જમણી બાજુથી હાંકવી યોગ્ય છે " એવું ઠરાવે તો તેના એ અનુમાનની અંદરનો હેતુ સમયબાધિત (સામાજીક વ્યવસ્થાના સંકેત વિરુદ્ધ) કહેવાય. સભાગૃહમાંના અધ્યક્ષની ખુરશી ઉપર કોઈ " હું પણ મનુષ્ય છું માટે બેસવા યોગ્ય છું " એમ માને તો તેનું અનુમાન પણ એવું જ ઠરે કારણ ગાડી કઇ બાજુએ હાંકવી, અને સભાગૃહમાં કોણે ક્યાં બેસવું એ વ્યક્તિની ઇચ્છા કે લાયકી ઉપરથી ઠરેલું ન હોઇને તે તે વિષયોને લગતા નિયમો જ (કાયદા) તે ઠરાવી શકે છે. અર્થાત્ એવે ઠેકાણે આવા તર્ક લગાડીને કામ ચલાવવું ભૂલભરેલું જ ગણાય.

ઉપરના સર્વ ઉદાહરણો પરથી પ્રમાણો વચ્ચે વાસ્તવિક વિરોધ નથી, અને છતાં જો એવો વિરોધ કોઇ પણ ઠકાણે ઉદ્‌ભવે જ તો કયું પ્રમાણ કેવે વખતે શ્રેષ્ઠ કનિષ્ઠ કેમ માનવું એ સમજાઇ જશે ! સામાન્યત પ્રત્યક્ષ શ્રેષ્ઠ શા માટે માનવામાં આવે છે એ આગળ કહેવાઇ ગયું છે. પણ પ્રત્યક્ષની ઉપપત્તિ લગાડવા માટે જો એકાદા પ્રત્યક્ષ વિરોધી બાબત માનવી પડે તો ત્યાં અનુમાન જ પ્રબળ ઠરે છે દા ત —આધુનિક વિજ્ઞાનશાસ્ત્ર માનું " ઇથર " (Ether) તત્ત્વ લ્યો જ્યાં વાયુ વિગેરે કશું જ નથી ત્યાંથી પણ પ્રકાશ જાય છે વળી પ્રકાશને એક પાસથી બીજી પાસ જવાને માટે કંઇપણ વાહક જોઇએ આવે ઠેકાણે પ્રકાશ ગમનને માટે ઇથર જેવું પાતળું દ્રવ્ય માન્યા શિવાય ઉપપત્તિ લાગતી જ નથી પણ આવું વિરલ અને સર્વવ્યાપી એક નિરાળું જ દ્રવ્ય જો માનીએ તો એક જ મર્યાદિત ક્ષેત્રમાં એક કરતાં વધારે વસ્તુ રહી શકતી નથી એ જે પ્રત્યક્ષસિદ્ધ નિયમ

છે તેનો બાધ આવે છે. જો પ્રત્યક્ષ જ હંમેશને માટે શ્રેષ્ઠ માનવાનું હોય તો ઇશ્વર નથી એવું માનવું પડે ! પણ આપણે તે પ્રમાણે કંઇ કરતા નથી. આવે ઠેકાણે ઇશ્વર માનવાને જે અનુમાન પ્રકારનો આશ્રય લેવામાં આવે છે તેને " અન્યથાનુપપત્તિ " કહે છે " અન્યથા " એટલે " તેવું માન્યા શિવાય ", " અનુપપત્તિ " એટલે " ઉપપત્તિ લાગે નહીં તે " તેવુ માન્યા શિવાય ઉપપત્તિ લાગતી જ નથી એવું દર્શાવનાર અનુમાન પ્રકારને "અન્યથાનુપપત્તિ" કહેવામાં આવે છે. "આ અન્યથાનુપપત્તિ જો એકાદ વસ્તુની પાછળ રાખવામાં આવી હોય તો તે પ્રત્યક્ષના વિરોધને ઉડાડી મુકીને આપણું જ કહેવું ખરુ છે એવુ માનવા પ્રેરે છે. કારણ બધામાં તેજ બળવાન હોય છે " એવુ એક ગ્રંથકારે અન્યથાનુપપત્તિનું લાક્ષણિક ઢબનુ મજેદાર વર્ણન કરેલું છે. × માત્ર અહીં ભાષા વિરોધની દેખાય છે છતાં આ પ્રકારમાં વાસ્તવિક વિરોધ નથી. કારણ પ્રત્યક્ષની બરોબર ઉપપત્તિ લગાડવા માટે આવું કંઇક કરવું પડે છે. આ સર્વ વિવેચન ધ્યાનમા લેતા

(૧) પ્રમાણોમાં અમુક એક પ્રમાણ હંમેશને માટે શ્રેષ્ઠ અને અમુક પ્રમાણ હંમેશને માટે કનિષ્ઠ એવો જો સર્વસાધારણ નિયમ બાંધવો હોય તો પ્રમાણશાસ્ત્રને બાજુએ મુકીને બાંધી શકાય.

(૨) બાકી સૌનું એકરુપત્વ, પ્રમાણોની સુસંગતિ અને વ્યવસ્થા, કયા પ્રમાણનો કયો વિષય મુખ્ય, વિગેરેનો પૂરેપૂરો વિચાર કરીને જ પ્રમાણોનું શ્રેષ્ઠ કનિષ્ઠત્વ ઠરાવવું પડે છે.

× अन्यथानुपपत्ति चेदस्ति वस्तुप्रसाधिका ।
पिनष्टि दृष्टवैमत्यं सैव सर्वबाधिका ॥ खण्डन. १

એવા બે પ્રમાણવિદ્યાના મુખ્ય સિદ્ધાન્તો સિદ્ધ થાય છે

ઉપરના સિદ્ધાન્ત બધા પ્રમાણોને સરખી રીતે લાગુ પડે છે. આને લીધે સત્યનિર્ણય કરવો મુશ્કેલ થઇ પડે છે ખરો. પણ તેનો ઇલાજ નથી ભરચોમાસામા તુંબડાનો આધાર લઈ જનાર, નદીમાથી હોડીની મદદથી સામી પાર સુખરુપ જવા માગતો હોય તો એક સરળ સીધી રેવામા જવાથી તેનુ કામ સરતુ નથી મધ્યના પ્રવાહના ચઢઉતાર પ્રમાણે બદલાતા મોજા અને ભમરાઓ લક્ષમા લઇને વારંવાર તેણે પોતાનો માર્ગ બદલવો પડે છે તેમ ન કરતા " સીધો માર્ગ કદી છોડવો નહીં " એવી મતલબનુ ધોરણ રાખે તો તેને જળસમાધિ જ મળે તર્કશાસ્ત્રનુ પણ તે જ પ્રમાણે છે વિશ્વની રચના જ એટલી વૈચિત્ર્યપૂર્ણ છે કે એક નિયમ બધે ઠેકાણે સરખી રીતે લાગુ કરી શકાતો જ નથી અને જ્ઞાનસાધનોનુ (પ્રમાણોનું) સામર્થ્ય એટલુ તો મર્યાદિત છે કે ઠરાવેલી મર્યાદાની પેલી પાર સત્યનુ ગ્રહણ કરતા તેને ફાવતુ જ નથી આને લીધે તર્કશાસ્ત્ર પોતાની મર્યાદા ઓળખીને વિનમ્રપણે અને પ્રમાણિકપણે તે દેખાડે પણ છે.

[પણ આ પ્રમાણિક કબુલાતનો અજ્ઞાનને લીધે ભળતો જ અર્થ કરી કેટલાક અજ્ઞ લોક " તર્ક અપ્રતિષ્ઠિત છે એમ્ને જે ઇશ્વરે કરેલા છે, કિંવા કોઇએ જ કરેલા નથી, એવા નિત્ય, નિરામય, નિર્દોષ વેદને જ પ્રમાણ માનવો જોઇએ " એવુ કહી છૂટે છે પણ તેમનુ આ કહેવુ અયથાર્થ છે કારણ ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્ર એ કેવળ પ્રત્યક્ષ કે અનુમાનનુ જ નહી, પરંતુ શબ્દરુપી પ્રમાણ પણ લક્ષમા લઇ બધાનુ જ અપ્રતિષ્ઠિતપણુ દેખાડી આપે છે શબ્દ શબ્દમા પણ વિરોધ હોય છે જ. વેદોમા જ

બીજા વેદોમાંના મતોનું ખંડન કરેલું જોવામાં આવે છે. વેદ અપૌરુષેય નથી એ અન્યત્ર જણાવેલું છે. નૈયાયિકોએ તે ઇશ્વર પ્રણિત માનેલા છે, પણ તેમનું અનુમાન કેવી રીતે વેદબાધિત છે તે આગળ દેખાડેલું જ છે. એટલે વેદ સર્વશ્રેષ્ઠ પ્રમાણ છે એમ કહેવું પ્રમાણસિદ્ધ ન ગણાય. પ્રત્યક્ષાપ્રત્યક્ષમાંનો, અનુમાનાનુમાનમાનો, કિંવા પ્રત્યક્ષાનુમાનમાંનો વિરોધ પ્રત્યક્ષાનુમાનની સહાયથી જ ટાળી શકાય છે. પણ શબ્દાશબ્દમાંનો વિરોધ શબ્દથી સમજાતો નથી તેમ માત્ર શબ્દની સહાયથી તે ટાળી પણ શકાતો નથી. તેવે વખતે તર્કની જ (યુક્તિની જ) મદદ લેવી પડે છે. આ ઉપરથી શબ્દ જ સહુથી દુર્બળ અને અપ્રતિષ્ઠિત પ્રમાણ હોઇ પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન પણ તેના કરતા કંઇક પ્રબળ અને ઓછાં અપ્રતિષ્ઠિત પ્રમાણો છે એ જણાઇ આવશે.]

આ પ્રકરણમા બધાં પ્રમાણોનો સમગ્રપણે વિચાર કરવામાં આવેલો છે તે ઉપરથી પ્રમાણવિદ્યાનુ સ્વરુપ અને મહત્વ સહેજે લક્ષમા આવે છે. માનવને લભ્ય હોય તેવા જ્ઞાનનાં સર્વ સાધનો લક્ષમા લઇને તેનુ વર્ગીકરણ કરવું, વિશેષતઃ સત્યજ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય તેને માટે કયા કયા દોષો ટાળીને કયા કયાં સાધનો હાથ ધરવાં જોઇએ તેનું માર્ગદર્શન કરાવવું, એ પ્રમાણવિદ્યાનો–કહો કે તર્કશાસ્ત્રનો–મુખ્ય વિષય છે. તર્કશાસ્ત્ર, કિંવા પ્રમાણવિદ્યા, સર્વજ્ઞાનસાધનોનો વિચાર કરે છે એ આ ઠેકાણે ખૂબ લક્ષમાં રાખવા જેવુ છે અને તે પ્રમાણે ધ્યાનમા લેનારને તર્કશાસ્ત્ર ઉપર સામાન્યજનતા તરફથી જ માત્ર નહીં પરંતુ સુજ્ઞ, સુશિક્ષિત જનતા તરફથી પણ, કેટલીક વખત જે દોષારોપ ઠોકી બેસાડવામા આવે છે તે કેટલો નિર્મૂળ છે તે સમજાયા વગર નહીં રહે.

" તર્કશાસ્ત્રી કેવળ તર્કથી જ પોતાનુ નાવ હંકાર્યે રાખે

છે, અનુભવનું તો તેને જરાયે મહત્વ લાગતું જ નથી " એવો જે કેટલાકોનો આ શાસ્ત્ર સંબંધી પૂર્વગ્રહ બંધાઈ ગએલો હોય છે તે કેવો ખિથ્યા છે તેને માટે હવે પ્રલાયદા વિવેચન કરવાની જરૂર જ જણાતી નથી. વળી કેટલાક " તર્કશાસ્ત્રી તર્કના ક્ષેત્રમાં આવે (તર્કને યુક્ત થાય) એટલું જ ખરું માને છે. તર્કની આગળ અનુભવ કે ગ્રંથ તેને તુચ્છ લાગે છે " એવું પ્રતિપાદન કરે છે. પરંતુ આ પ્રતિપાદનમા પણ કેવળ અજ્ઞાન જ ભરેલુ છે એ જણાશે કારણ ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્ર પ્રત્યેક પ્રમાણની મર્યાદા બાંધી દઈને તે તે ક્ષેત્રમાં તે તે પ્રમાણને સંપૂર્ણ સ્વાતંત્ર્ય અર્પે છે. જે વિષય કેવળ પ્રત્યક્ષથી જ કિંવા શબ્દથી જ સમજાય તેવો હોય છે તેના સંબધમા અનુમાનનું સાભળવુ નહીં એવુ તર્કશાસ્ત્ર સચોટ રીતે કહે છે, એ આપણે ઉપર જોઈ ગયા. આ ઉપરથી તર્કશાસ્ત્ર અગર પ્રમાણવિદ્યા એકાગી ન હોઈ સર્વસંગ્રાહક છે એ જણાઈ આવશે. તર્કશાસ્ત્ર કોઈ પણ પ્રમાણને તુચ્છ ગણતું નથી. ઊલટું જો કોઈ ઠેકાણે કદાચિત્ બે પ્રમાણોનો વિરોધ દેખાય તો ત્યા બરોબર સમજણપૂર્વક વિવિધ પ્રમાણોનો નિર્ણય કેવી રીતે કરવો અને તેનો નિકાલ સહેલાઈથી કેવી રીતે લાવવો તે દેખાડે છે. વિવિધ પ્રમાણોની વ્યવસ્થા અને સંગતિ દર્શાવીને સત્ય નિર્ણય કરવો એજ ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનું ધ્યેય છે. હમણા હમણાં બુદ્ધિવાદ દેખીતી રીતે આજ તત્ત્વ લક્ષમા લઈને વિસ્તાર પામતો જાય છે. કવચિત્ તેમા જે ભૂલ હોય તો તે પણ આ જ શાસ્ત્રના અભ્યાસથી દૂર કરી શકાય તેમ છે

છતાં આ યોગ્ય માર્ગને જતો કરીને કેટલાક ઊંધે માર્ગે જ ચઢી જાય છે અને તેને લીધે જ તર્કશાસ્ત્ર કિંવા બુદ્ધિવાદ ઉપર ન લાવી શકાય એવા આક્ષેપો ઓરાઢાતા જોવામા આવે છે.

શ્રી. ગો. મ. જોષીના સંપાદકત્વ નીચે નીકળતા "સમાજજીવન" માસિકના પહેલા વર્ષના પાંચમા અંકમાં (પૃ ૨૦૨–૨૦૩) આવો જ એક ન હોય ત્યાથી ઉપસ્થિત કરાયતો આક્ષેપ બુદ્ધિવાદીઓ ઉપર લાદવામા આવેલો જોવા મળે છે. સદર આક્ષેપક કહે છે "અહીં પાશ્ચાત્ય શિક્ષણ પદ્ધતિનો ફેલાવો થતો જાય છે. પ્રત્યેક સુશિક્ષિત વ્યક્તિ બુદ્ધિપ્રામાણ્યવાદી થતી જાય છે. અનુભવમા જેટલું ઉતરે તેટલુ જ સત્ય માનવુ એવી ઘોષણા ચાલી રહી છે. પરંતુ ..બુદ્ધિ અને અનુભવ એ એકજ છે શુ ?...ઇત્યાદિ પ્રશ્નોની કલ્પના દેખીતી રીતે જ સુશિક્ષિતોને હોતી નથી એવું તેઓના બોલવા ઉપરથી કિંવા લખાણ ઉપરથી લાગે છે...શબ્દ, રુપ, રસ ગંધ, ઊષ્ણતા, ઇત્યાદિ જે પંચેદ્રિયોના વિષયો છે તેઓનો પદાર્થવિજ્ઞાન શાસ્ત્રીય અભ્યાસ સાથે પંચેદ્રિયોનો કંઇ પણ સબંધ પહોંચતો નથી. કારણ તે શાસ્ત્રના મત પ્રમાણે આપણે જે કંઇ 'ગુણ' કહીને સમજીએ છીએ તે મૂળે જ સૃષ્ટિમા અસ્તિત્વમા હોતો નથી...આ શાસ્ત્રનો વ્યાવહારિક ઉપયોગ થતો હશે...તો પણ તે શાસ્ત્ર પંચેદ્રિયજન્ય જ્ઞાન ઉપર અવલંબેનુ છે એવુ કહેવુ ખરુ ઠરે નહીં...આવી રીતે કેટલાયે શાસ્ત્રો પોતાની જ પદ્ધતિ પોતે વાપરતા નથી હોતા...તો પણ તેનો તાત્કાળિક વ્યાવહારિક ઉપયોગ દેખાય કે તરત જ મનુષ્યપ્રાણી તેને સત્ય કહી વળગી પડે છે...પરંતુ વ્યવહાર અને તાત્કાળિક ઉપયોગને જે સમાજમા શાસ્ત્રના સત્યત્વની કસોટી તરીકે ગણવામા આવે છે તે સમાજને જગતનુ સ્વરુપ આના કરતા વિશેષ વિસ્તૃત સમજાવુ શકય જ નથી" આ ઉતારામાં લેખકે અનેક પ્રામાદિક વિધાનો કરેલા જોવામાં આવે છે આ ઉતારામા બુદ્ધિપ્રામાણ્યવાદી (પદાર્થ વિજ્ઞાનશાસ્ત્ર)

ખરેખર તેવો નથી હોતો એવું દેખાડવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવેલો છે. અને આનો પુરાવો શું ? તો !" તે જે બાબત સત્ય માને છે તે તેની પ્રત્યક્ષગમ્ય હોતી નથી " એ ! પરંતુ બુદ્ધિવાદી બુદ્ધિ એટલે કેવળ પ્રત્યક્ષ જ માને છે એવું કહ્યું કોણે ? પ્રત્યક્ષ + અનુમિતિ = બુદ્ધિ એવું સમીકરણ ધ્યાનમાં લેનારને ઉપરના ઉતારામાંના આક્ષેપ કેવા-અયુક્ત છે તે સહેજે સમજાઇ જશે. બુદ્ધિવાદનું એ મૂળભૂત સમીકરણ આ આક્ષેપકના ધ્યાનમાં પણ ન હોય એવું ઉપરના ઉતારા ઉપરથી સમજાય છે. પ્રમાણુ વિદ્યાના આ શ્રી ગણેશ પણ જે જાણતો ન હોય તેણે બુદ્ધિ – પ્રામાણ્યવાદીઓ ઉપર વદતો વ્યાઘાતનો આરોપ મૂકવો એ શું શબ્દદુર્વિલાસ માત્ર નથી ? બુદ્ધિવાદીઓ ઉપર આવા મીલકુટે આક્ષેપ આવવા જોઇએ નહીં :એવી ઇચ્છા રાખનારે બુદ્ધિવાદીઓનું પ્રમાણવિદ્યાનું વાસ્તવિક સ્વરૂપ વખતોવખત ઉઘાડુ પાડીને દર્શાવવું જોઇએ. તેવુ દેખાડવામાં કેવળ એકજ પ્રમાણનો વિચાર કર્યે ચાલવાનું નથી એ ઉપરના ઉતારા ઉપરથી સારી પેડે ધ્યાનમાં આવે એમ છે . ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમાં, કિંવા પ્રમાણુવિદ્યામાં, બધાં જ્ઞાન સાધનોનો એકત્ર વિચાર શા માટે કરવામાં આવેલો છે તેનો આવે વખતે બરોબર ખુલાસો મળ્યા સિવાય રહેશે નહીં.

ન્યાયદર્શનમાં, તર્કશાસ્ત્રમાં, બધા મળીને સોળ વિષયો ગણાવ્યા છે. તે પૈકી ફક્ત પંદરજ વિષયો આ ગ્રંથમાં વર્ણવવાના છે એ પહેલા પ્રકરણમાં જ જણાવી દીધેલું છે. આ પંદર વિષયો પૈકી પ્રમાણ અને હેત્વાભાસ એ બે વિષયો અત્યાર સુધીમાં આપણે જોઇ લીધા. તે પૈકી પ્રમાણ વિષયના વિવેચનમાં સત્યજ્ઞાન કઇ પ્રણાલિથી ઉત્પન્ન થાય છે એજ મુખ્યત્વે દેખાડેલું છે. પરંતુ પોતાને થએલું સત્યજ્ઞાન બીજાને કેવી રીતે કહેવું એ વિષે વિશેષ

કહેવામા આવેલુ નથી. એટલે હવે પછીનાં સર્વે પ્રકરણોમા મુખ્યત્વે કરીને એજ દેખાડવાનું છે અર્થાત્ અત્યાર સુધી સત્ય મિથ્યાજ્ઞાનના જે સિદ્ધાન્તો કહ્યા તેનો પ્રત્યક્ષ ચર્ચા કરતી વખતે કેવી રીતે ઉપયોગ કરવો તે આગળના પ્રકરણુમાં કહેવામા આવશે ન્યાયદર્શનમાં, કિંવા ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા, કહેલા સંશય પ્રયોજન, ઇત્યાદિ સર્વવિષયો આજ ઉદ્દેશથી પ્રતિપાદીત કરવામા આવેલા છે. તાત્પર્ય કે, આટલે સુધી કહેવાઇ ગએલા સિદ્ધાન્તોનો ઉપયોગ કરીને તર્કશુદ્ધ ચર્ચા કેવી રીતે કરવી એ બરોબર સંપૂર્ણ રીતે સમજાય તેને માટે આપણે હવે આગળના પ્રકરણ તરફ પ્રયાણ કરીશુ.



પ્રકરણ ૯ મું. ચર્ચાનાં પ્રાથમિક અંગો.

તર્કશાસ્ત્રનું, કિંવા ન્યાયદર્શનનું, કાર્ય કેવળ સત્ય જાણ્વાથી જ આટોપાઈ જતું નથી પરંતુ એ જાણેલું જ્ઞાન બીજાને ગળે કેવી રીતે ઉતારવું એ મહત્વના પ્રશ્નનો પણ વિચાર તેને જ કરવાનો હોય છે. આજકાલ મત પ્રચારનું મહત્વ ઘણું વધેલું છે. પરંતુ આ મત પ્રચાર જો પ્રભાવશાળી બનાવવો હોય તો કેવળ ભાષણો કર્યાથી અર્થ સરવાનો નથી. તેને સારુ તો આપણને સમજાયલા સત્ય મતો ચર્ચામાં બીજાને ગળે ઉતારતાં આવડવા જોઇએ. અને તેથી ચર્ચાના નિયમો આપણે ખૂબ લક્ષમાં રાખવાની જરુર છે. પ્રથમ, ભાષાનું જ્ઞાન સારુ હોય તો આપણા વિચારો બીજાને બરોબર તે સમજે તેવી રીતે કહેતાં આવડે. દા. ત.:— " સામે આંબાનું ઝાડ છે " એ સ્વતઃ જોઇને આપણને થએલું એ જ્ઞાન આપણે બીજાને " સામે આંબાનું ઝાડ છે " એવો શબ્દ-સમુચ્ચય (વાક્ય) ઉચ્ચારીને કરાવીએ છીએ. આ પ્રકારને ભાષણ કહી શકાશે. આ ભાષણના નિયમ કંઇ બહુ અઘરા ઘરેલા નથી, અને હોય તો યે તે વ્યાકરણ શાસ્ત્રના આધારે સમજી શકાય એવા હોય છે. પણ જ્યારે બે વચ્ચે ચર્ચા ચાલતી હોય ત્યારે પ્રત્યેકે કયા નિયમોનો આશ્રય લેવો એ કહેવું ઉપરના જેટલું સહેલું નથી. એક જ વિષય ઉપર વાદિ પ્રતિવાદી રુપે જ્યારે ભાષણો ચાલતાં હોય છે ત્યારે તેવાં ભાષણોને ચર્ચા કહેવામાં આવે છે. એ ચર્ચા સારી રીતે કરવામાં આવે તો " वादे वादे जायते तत्त्वबोधः "—વાદ કરવાથી તત્વનો બોધ થાય છે—એ

ઉકિત પ્રમાણે ઘણો મોટો લાભ થાય છે. એનાથી ઉલટુ, કોઈ પણ પ્રકારની પદ્ધતિનો આશ્રય લીધા વગર અમે તેમ ચર્ચા કરવામા આવે તો તેમાંથી નિર્ણય ન થતાં માત્ર કાળક્ષેપ જ થાય છે " वादे वादे जायते कालक्षेप " એટલે કોઈ પણ વિષય ઉપર ચર્ચા શરુ કરતા પહેલાં ચર્ચા પદ્ધતિના નિયમો સમજી લેવા જોઈએ. આ નિયમો બે પ્રકારના હોય છે. કેટલાક ચર્ચા શરુ કરતા પહેલા જ લક્ષમા લેવા પડે તેવા હોય છે, કેટલાક ચર્ચા ચાલુ થયા પછી પાળવા પડે તેવા હોય છે તે પૈકી આ પ્રકરણમાં પહેલા પ્રકારના, ચર્ચા શરુ કરતા પહેલા–ચર્ચાનુ ઉઠાવ બરોબર આવે તેટલા માટે–જે નિયમો લક્ષમા લેવાના હોય છે તેનો વિચાર કરીશુ

[આ અને આ પછીના પ્રકરણોમા " ચર્ચા " શબ્દ ન્યાયશાસ્ત્રમાના " કથા " શબ્દના પર્યાય તરીકે વાપરેલો છે " કથા " શબ્દનો " હરિકિર્ત્તન " એવો અર્થ રુઢ થઈ ગએલો હોવાથી તે મૂળ શબ્દ અહીં વાપરવામા આવેલો નથી. " વાદ " શબ્દ વાપરી શકાયો હોત, પરંતુ આગળ ચર્ચાના જે ત્રણ પ્રકારની બાબતમા કહેવાનુ છે તેમા " વાદ " શબ્દ વિશેષ અર્થમા વાપરવાનો હોવાથી ચર્ચાને બદલે પણ વાદ શબ્દ વાપરવાથી ગોટાળો થવા સભંવ જણાયાથી તે શબ્દ વાપર્યો નથી વળી, "સભાષણ' અગર " સવાદ " શબ્દ કેવળ પ્રશ્નોત્તર રુપી વાક્પ્રવાહને માટે વધારે પ્રમાણમા વપરાય છે. તેમા ચર્ચા શબ્દથી દ્યોતિત થનારો વિચાર સઘર્ષ વ્યક્ત થતો નથી એટલે તે શબ્દ પણ છોડી દીધો છે. માત્ર " ચર્ચા " શબ્દમા આવા કોઈ પણ વિશેષ અર્થનો વાસ ન હોવાથી મૂળ " કથા " શબ્દના પર્યાય તરીકે જ તેનો આ ગ્રથમા બધે ઉપયોગ કરેલો છે]

પહેલા નિયમ "ચર્ચાનેા વિષય સંશયને પાત્ર હોવેા જોઇએ" એ છે. જે વિષય બદલ સંશય જ હોતેા નથી તે વિષય ઉપર પક્ષ-ઉપપક્ષ લઇને ચર્ચા થઇ શકતી નથી. દા. તઃ—"મારે હાથ છે કે નહીં ?" "મનુષ્ય પગ ઉપર ઊભેા રહીને ચાલે છે કે નહીં ?" "જમ્યાથી ભૂખનેા નાશ થાય છે કે નહીં ?" એવા પ્રશ્નેામાં દર્શાવેલી શંકા એ વાસ્તવિક શંકા જ ન કહેવાય. આપણેા રેાજનેા વ્યવહાર લગભગ પ્રતિક્ષણે આ સંબંધેાના નિશ્ચય ઉપરથી જ ચાલે છે—એટલે ત્યાં સંશયને અવકાશ જ રહેતેા નથી.

પ્રત્યક્ષ હોય એવી વસ્તુના વિષયમાં સંશય આવી શકે છે. એ ખરું છે. પણ તે અમસ્તેા ગમે તે ઠેકાણે ઉત્પન્ન થાય છે એવું માનવું ભૂલભરેલું છે. એટલે પહેલું તેા સંશય ક્યાં ઉત્પન્ન થઇ શકે છે, ક્યાં નહીં, તે જ જાણવું આવશ્યક છે. એ જાણવાથી ચર્ચાના પહેલા નિયમમાંના "સંશયને પાત્ર" એ શબ્દોનેા અર્થ બરેાબર ધ્યાનમાં આવશે.

એવી શંકા ઉદ્દભવવી સંભવિત છે ખરી કારણ આજ પર્યંત આપણે જેટલા પશુઓ જોયા હોય છે તેમાના કેટલાંક શિંગડાવાળા જ્યારે કેટલાક શિંગડા વગરના પણ હોય છે પરંતુ ' લાંબી ડોક હોવી " એ ગુણ એ બન્ને પ્રકારના પશુઓ ઉપર જોવામાં આવતો નથી. આવી રીતે હંમેશાં જોવામા આવનારી વસ્તુમા ન હોનારા ધર્મને " અસાધારણધર્મ " કહે છે આવા અસાધારણ ધર્મનુ જ્ઞાન થવાથી પણ સંશય ઉત્પન્ન થાય છે સંશયનુ આ બીજું કારણ છે

એક જ વસ્તુને માટે બે પરસ્પર વિરુદ્ધ મતો જણાઇ આવતા મૂળ વસ્તુ ખરેખરી કેવી હશે એનો સંશય ઊભો થાય છે દા ત —શંકરાચાર્ય ' અદ્વૈત " ખરું કહે છે, જ્યારે મધ્વાદિ આચાર્ય " દ્વૈત " ખરું કહે છે આ બન્ને મતો રજુ થતા આપણને એવો સંશય જરુર ઊભો થાય છે કે ' તો પછી દ્વૈત ખરુ કે અદ્વૈત ખરુ ? " અમુક ઠેકાણે લાઠીમાર થયો એવુ એક વતમાનપત્ર કહે છે, જ્યારે બીજુ વર્તમાનપત્ર ત્યા લાઠીમાર થયો નથી એમ કહે છે આવે વખતે ત્રાહિત વાચકને એવો પ્રશ્ન થાય જ કે " તો પછી લાઠીમાર થયેલો ખરો કે નહીં ? આવી જાતના બે પરસ્પર વિરુદ્ધ વાકયોને કિંવા વિધાનોને 'વિપ્રતિપત્તિ' કહે છે મતલબ કે, આવી વિપ્રતિપત્તિમાથી પણ સંશય ઉત્પન્ન થાય છ સંશયનુ આ ત્રીજુ કારણ છે

વળી અમુક જ્ઞાન થયા પછી તેના સત્યત્વ સંબધી જો કોઇ શંકા ઉઠાવે છે તો પણ તે જ્ઞેય વસ્તુ બદલ આપણને શંકા ઉત્પન્ન થાય છે દા ત —ધારો કે આપણે કોઇને નિશ્ચયપૂર્વક કહીએ કે " રામભાઉનો ઘોડો મે નદી પર જોયો ' પણ તે

ઉપરથી તે આપણને પૂછે કે " અરે, બરોબર ઓળખ્યો હતો કે ? કે પછી બીજા જ કોઈનો ઘોડો જોઈ તે રામભાઈનો જ છે એમ ઠરાવી દીધું ? " એટલે પહેલું તો આપણા મનમાં આપણું જ્ઞાન ખરું હતું કે નહીં એની ગડભાંગ ઊભી થાય છે, અને એ ગડભાંગનું પરિણામ " રામભાઈનો ઘોડો નદી ઉપર હતો કે નહીં ? " એવા મનને કરાતા પ્રશ્નમાં આવે છે. દૂરથી " પાણી છે " એવું જ્ઞાન થયા પછી એ જ્ઞાન ખરુ છે કે પછી મૃગજળને લીધે મને એવું ભાસે છે ? એવો સંશય ઉત્પન્ન થાય છે આ પ્રકારના સંશયને " પ્રામાણ્ય (પ્રમાત્વ) સંશય " નામ આપવામાં આવે છે. આ પ્રામાણ્યસંશયને લીધે પણ ઉપર પ્રમાણે વસ્તુના અસ્તિત્વ વિષે સંશય ઉત્પન્ન થાય છે. સંશયનું આ ચોથું કારણ છે.

વિભાગનું વિવેચન કરતી વખતે સંશયનું અને સંશયને પાત્ર વિષયનું સ્વરૂપ લગભગ આવુ જ વર્ણવેલું છે. તેને માટે નીચેનુ અવતરણ આપવામા આવેલું છે —

" Doubt is a wavering condition of the mind, lying between belief and disbelief But doubt, to be legitimate, must be based on conflicting or inadequate experience & not merely on *idle speculation.* From this it follows that whatever conflicts with well established laws of nature should be disbelieved and *treated as untrue or even as* impossible "

(Principles of Logic Induction P 139)

આ ઉતારા ઉપરથી પણ કોઇ પણ પ્રકારના કારણ વગર અમસ્તુ કોઇ શંકાખોરપણું દેખાડે તેા તે કેટલુ ભૂલભરેલુ છે તે સમજાશે]

સંશયનું સ્વરૂપ આગળ કહેવાઇ ગયુ. તેના કારણેા પણ કહેવાઇ ગયા હવે તેના પ્રકાર અને તેનેા કયા કયા ઉપયેાગ થઇ શકે તે બાબતનેા વિચાર કરીએ

એક જ ઠેકાણે બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મ દેખાય એવા જ્ઞાનને " સંશય " કહે છે આ પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો પૈકી એક ભાવાત્મક અને બીજો અભાવાત્મક હેાવેા જોઇએ એવેા નિયમ છે ' આ ઝાડ છે કે નહીં ? " એ પ્રકારના સંશયમા " આ " શબ્દથી આપણી સન્મુખની વસ્તુ અભિપ્રેત થાય છે, અને ત્યા આગળ

ઝાડ અને ઝાડનો અભાવ (કિંવા બીલકુલ શાસ્ત્રીય ભાષામા કહીએ તો વૃક્ષત્વ અને વૃક્ષત્વનો અભાવ) એ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મ એ જ્ઞાનમાં ગોઠવાઇ ગએલા હોય છે. પણ કેટલીક વખત તો પરસ્પર વિરુદ્ધ ભાવરૂપ ધર્મ પણ સંશયના રૂપમાં ગોઠવાયલા જોવામાં આવે છે. દા. ત.:– ઉપરને જ ઠેકાણે " આ ઝાડ છે કે માણસ ? " એવો પણ સંશય આપણે બોલીને બતાવીએ છીએ. આમાં એક જ ઠેકાણે બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મ દેખાય છે ખરા, પરંતુ તે બન્ને ભાવાત્મક છે. એક ભાવાત્મક અને બીજો અભાવાત્મક એવું નથી. એટલે કેટલાક આવે ઠેકાણે એક જ વાક્યમાં " આ ઝાડ છે કે નહીં ? " " આ માણસ છે કે નહીં ? " એવા બે જુદા જુદા સંશયો ગોઠવાયલા છે એવુ માને છે. ઉપર ઉપરથી જોનારને આ મતભેદ કેવળ શાબ્દિક જ લાગશે, પરંતુ સંભાષણમાં જે વ્યવસ્થા ઉત્પન્ન થાય છે તે દૃષ્ટિથી તેનું મહત્વ ઘણું છે. " સ્વદેશી વ્રત સામાજીક, વૈયક્તિક, અને આર્થિક દૃષ્ટિએ ઉપયુક્ત છે કે નહીં ? " આજ સંશય ઉદાહરણાર્થ આપણે લઇશું. આની અંદરનો સંશય એક જ છે એવુ સ્વિકારી લઇને જો આગળની ચર્ચા શરુ કરવામા આવે તો તેની અંદર વિસંગતી આવવાનો સંભવ વિશેષ રહે છે. પરંતુ જો આ સંશયના વિષય પ્રમાણે વિભાગ પાડી પ્રત્યેક પેટાસંશયના વિષય ઉપર (એકેક જ વિષય ઉપર) પૃથક્ પૃથક્ ચર્ચા કરવાનું ઠરાવવામા આવે તો આગળ ઉપર ગોટાળો ઉત્પન્ન થવાનો સંભવ રહે નહીં એટલે આગળની આપત્તિ ટાળવાની દૃષ્ટિથી એક જ ધર્મના ભાવ કે અભાવ જેની અંદર ગોઠવાયલા હોય એવો જ સંશય વિચારાર્થે લેવો આવશ્યક જણાય છે.

સંશયનો વાદમા કિંવા મભાષણમા કેવો ઉપયોગ

થાય છે એ આપણે જોયું. જે વિષય ઉપર ચર્ચા કરવાની હોય તે વિવાદ હોવો જોઇએ, એ પણ આપણે જોયુ. આવી રીતે - સંશય ચર્ચાનું મૂળ બને છે. સંશય મનુષ્યને સ્વસ્થ બેસી રહેવા દેતો નથી, સાગલી જ તે વિષયની છણાવટ કરવાની તેને તાલાવેલી થઈ આવે છે, અને તેમાનો ખરો ભાગ કયો એની શોધ કરવાને તે આતુર બને છે. આ આતુરતા પહેલવહેલી તો પોતાને જ - તૃપ્ત કરી લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે, આત્મસંતોષને જ સયોજે છે અને આમ જ્યારે કેવળ વૈયક્તિક જ સમાધાન શોધાય છે ત્યારે તે સંશયનું આમળ ચર્ચામા પરીણામ થતુ નથી. આ ઉપરથી એ સમજાશે કે પ્રત્યેક સંશયનુ સંભાષણમાં કિંવા ચર્ચામા પરીણામ થવુ જ જોઇએ એવો નિયમ નથી.

પણ જ્યારે વૈયક્તિક પ્રયત્નથી સમાધાન થતુ નથી ત્યારે આપણે બીજા આગળ આપણી શંકા મૂકીએ છીએ, અને જો એ બીજાને પછી ચર્ચા કરવાનુ મન થાય તો જ સંભાષણની શરુઆત થઇ શકે છે પ્રત્યેક સંશયનું સંભાષણમા પર્યવસાન થતુ નથી તો પણ સંશય સિવાય સંભાષણની શરુઆત થતી નથી એ તો નક્કી. આ ઠેકાણે સંભાષણનો અર્થ " એકે પ્રશ્ન કરવો અને બીજાએ ઉત્તર આપવો " એવી કિરકોળ વિચારવ્યવસ્થા કરવાનો નથી, પરંતુ જેને " ચર્ચા " નામ શોભે એવા પ્રકારના સંવાદનો જ એનો અર્થ કરવાનો છે આવી ચર્ચા સંશય સિવાય ઉત્પન્ન થતી ન હોવાને લીધે જે વિષય ઉપર ચર્ચા કરવાની હોય તે સંશયિત હોવો જોઇએ, એટલે કે તેનુ સ્વરુપ અમુક પ્રકારનુ છે કે અમુક પ્રકારનુ નથી એવુ કહી શકે એવા બન્ને બાજુના પુરાવા પહેલેથી ઉત્પસ્થિત થએલા હોવા જોઇએ એ ચોખ્ખુ છે. આવી રીતે સંશયને યોગ્ય ઠરેલા વિષય ઉપર જ ચર્ચા થઈ શકે

છે. " તદ્દત અજ્ઞાન અથવા પૂર્ણપણે નિશ્ચિત હોય એવા વિષય ઉપર ચર્ચા થઈ શકતી નથી. સંદિગ્ધ એટલે સંશયિત વિષય ઉપર જ તે થઈ શકે છે, " * એવું જે ન્યાયભાષ્યમાં કહેલું છે તેનું રહસ્ય હવે લક્ષમાં આવશે.

કોઈ પણ વિષયનું પ્રતિપાદન કરવાનું હોય ત્યારે જેને તેનું પ્રતિપાદન કરવાનું હોય તેની અંદર તે જાણી લેવાની ઇચ્છા પ્રગટ થએલી હોવી જોઈએ. જાણી લેવાની ઇચ્છાને " જિજ્ઞાસા " કહે છે. આ જિજ્ઞાસા સંશયમાંથી જ જન્મે છે. અને તેથી જ એકાદ કુશળ અધ્યાપકને પોતાના વિદ્યાર્થીઓ આગળ જે વિષયનો નિર્ણય કરવાનો હોય તેના મતભેદો પ્રથમ મુકતા આપણે જોઈએ છીએ. શિષ્ય તેને લીધે સંશયગ્રસ્ત બને છે, અને " તો પછી આમાનું ખરું શું ? " એવો પ્રશ્ન કરવા માંડે છે. તેણે આવું વિચારવું એ જ તેનામાં સંશય ઉત્પન્ન થયાનું દ્યોતક છે. કારણ સંશયનું કાર્ય " તત્ત્વજિજ્ઞાસા " જ છે જિજ્ઞાસા જ્ઞાનની ભૂખ ઉત્પન્ન કરે છે. એ ભૂખ જ્યાં સુધી લાગેલી ન હોય ત્યાં સુધી વિષય પ્રતિપાદન ગમે તેટલી બારીકાઈથી કરવામા આવે તો યે તે શિષ્યને ગળે ઉતરતો નથી. એટલે જિજ્ઞાસા ઉત્પન્ન કરવી એ શિક્ષકનું પ્રથમ કર્તવ્ય છે. વ્યાખ્યાતાએ સુદ્ધાં આજ તત્વ લક્ષમાં રાખી પ્રથમ પ્રતિપાદ્ય વિષય સંબંધી શ્રોતાઓમાં કુતૂહલ (જિજ્ઞાસા) ઉત્પન્ન થાય એવું કરવું પડે છે. ઠીક.

ઉપર કરેલા પ્રતિપાદન ઉપરથી સંશયને માટે જ્ઞાનની ઇચ્છા ઉત્પન્ન થવી આવશ્યક છે એ સમજાશે. આ જ્ઞાનની ઇચ્છા–

---

* तत्र नानुपलब्धे न निर्णीतेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते, किं तर्हि ? संशयितेऽर्थे ।

જિજ્ઞાસા – ઉત્પન્ન કરવી તે સંશયનું કાર્ય હોવાથી, અને એવી જિજ્ઞાસા વગર તે વિષય ઉપર ચર્ચા તો શું પરંતુ એકતર્ફી પ્રતિપાદન કરવાનું પણ અશક્ય હોવાથી, ચર્ચાનો વિષય સંશયિત હોવો જોઇએ એ કેટલું જરુરનું છે તે જણાશે તત્ત્વચર્ચાનો આરંભ આ પ્રમાણે સંશયથી થતો હોવાને લીધે સર્વ શાસ્ત્રકારો સંશયને જિજ્ઞાસા જેટલો જ અભિનંદનીય ગણે છે. આમ સંશયનો જ્ઞાનવિસ્તારને માટે ઘણો જ ઉપયોગ થાય છે એ નિ:સંશય છે

પણ દુર્દૈવવશાત્ સંશયની આ ઉપયુક્તતા તરફ આજ દુર્લક્ષ થએલુ હોવાથી અમારુ સર્વ પ્રતિપાદન, અધ્યયન, કે અધ્યાપન મૃતવત્ થતુ જાય છે સંશયનુ મહત્વ જાણવુ, અગર દૂર દૂર પણ સંશય ઉપન્ન થવો એ નાસ્તિકપણાની નીશાની છે એવુ અમારે ત્યાંના મોટા મોટા સમાજ નેતાઓ માનવા લાગ્યા છે, ભૂખ્યાને અન્ન ન મળે તો શરીરનું પોષણ ન થાય, અને શરીરનુ પોષણ ન થતા તે દુબળો થતો જાય છે, તેની જ રીતે સંશયની વગોવણીને લીધે અમારી જિજ્ઞાસા (જ્ઞાનભૂખ) નષ્ટ થાય છે, અને તે નષ્ટ થતા અમારુ પ્રતિપાદન અને અમારાં સર્વશાસ્ત્રો શક્તિહીન અને મૃતવત્ બનતા જાય છે આનો જ પડછાયો આજના ધાર્મિક અને આયુર્વેદાદિ વિષયના સંબંધમા જે વાદ પ્રચલિત જોવામા આવે છે તેની અંદર ઉતરી આવેલો જણાય છે આ સર્વ વગોવણીની સાથે સાથે " સંશય ખરાબ, નાસ્તિકપણાનો " એવી એક પ્રકારની અશાસ્ત્રીય અને ખોટી ભાવના સર્વત્ર પ્રસરી ગએલી જણાય છે. " સંધ્યા શા સારુ કરવી ? " " શ્રાદ્ધ કર્યાથી શું થાય છે ? " વિગેરે પ્રશ્નો વિચારવા એ નાસ્તિકપણાની નીશાની છે એનું પોતાને મોટા મોટા ધર્મજ્ઞો અને શાસ્ત્રજ્ઞો કહેવડાવનારાઓ પણ માને છે. પરંતુ વાસ્તવિક રીતે આ પ્રશ્નોમાં નાસ્તિકપણુ છે

ક્યા ? આ પ્રશ્નનો સરળ અર્થ " સંધ્યા કરવાથી કયું ફળ મળે છે તે મને સમજાતું નથી તે કહો " એટલો જ છે " ઈશ્વર નથી " એવું કહેવું, કિંવા " વેદ પ્રમાણ નથી " એવું પ્રતિપાદન કરવું—એને નાસ્તિકપણું કહેવામા આવે તો ચાલી શકે. બાકી " ઈશ્વર છે એ શા ઉપરથી માનવું ? " " વેદ પ્રમાણ શા માટે માનવો ? " એવા પ્રશ્નો વિચારવા અને છણવા એને નાસ્તિકપણામાં જરાયે ગણાવી શકાય નહીં. એટલે કોઈ પણ વિષય ઉપર પદ્ધતિપરની ચર્ચા કરવાની જો ઈચ્છા હોય તો પ્રથમ તે વિષય સંશયિત હોવો કેમ આવશ્યક છે તે આ ઉપરથી સમજાયું હશે. આ પ્રમાણે સંશય ચર્ચાનું પૂર્વઅંગ (પ્રાથમિક અંગ) ગણાય છે

આમ હોવા છતા વિષય કેવળ સંશયિત હોય તેટના ઉપરથી જ તે ચર્ચાનો વિષય થઈ શકતો નથી પરંતુ તે ચર્ચામાથી થનારા નિર્ણયનો કંઈ પણ ઉપયોગ થવાનો છે કે કેમ તે ઉપર એનો આધાર વિશેષ રહે છે " આપણે આજે ફરવા ગયા હતા ત્યારે કેટલા પક્ષીઓ, પથરા અને ઝાડ જોયા હશે વારુ ! " આવી શંકા ઊઠવી સ્વાભાવિક છે. પણ એવી શંકાનો વિચાર કરવાથી કંઈ પણ લાભ જણાતો નથી. એટલે એવા વિષય ઉપર ચર્ચા થઈ શકતી નથી, થાય તો યે કેવળ નિરર્થક અને હાસ્યાસ્પદ જ નીવડે. તાત્પર્ય કે ચર્ચાનો કંઈ પણ ઉદ્દેશ હોવો જોઈએ એવા ઉદ્દેશને " પ્રયોજન " કહે છે મનુષ્ય કોઈ પણ કાર્ય કરવાને પ્રવૃત્ત થાય છે તે કંઈ પણ ઉદ્દેશ મનમા ધરીને જ થાય છે આવા ઉદ્દેશને પ્રયોજન કહે છે. (ન્યા. ભા ૧-૧-૨૪)

આવાં પ્રયોજનો આમ જો ગણવા જઈએ તો ગણતાં થાકીએ. અનંત પ્રયોજનોને લઈને મનુષ્ય કાર્ય પ્રવૃત્ત થાય છે.

પણ જો તે બધાનું બે બારીકાઈથી વર્ગીકરણ કરવા બેસીશું તો મુખ્ય બે વર્ગમાં તે બધાનો આપણે સમાવેશ કરી શકીશું. એક " સુખ " અને બીજો " દુઃખાભાવ ". સુખ મળે, અગર હોય તે દુઃખ નષ્ટ થાય, એને માટે જ માનવી માત્રની આ બધી ધડપડ ને દોડાદોડ છે. અમુક વાત સુખકર છે એવું સમજાય એટલે તે કરવાને આપણે પ્રવૃત્ત થઈએ છીએ; એનાથી ઊલટું, જે વાત દુઃખને ઉત્પન્ન કરનારી છે એવું સમજાય તેને ટાળવાનો આપણે પ્રયત્ન કરીએ છીએ. મનુષ્ય માનની પ્રવૃત્તિ આ પ્રમાણે પ્રયોજન સાથે સંકળાયલી હોવાને લીધે પ્રયોજન વગરના વિષય ઉપર ચર્ચા કોણ કરે ? અર્થાત્, ચર્ચાને માટે સંશય જેટલો આવશ્યક છે તેટલી જ આવશ્યક જે બાબતની ચર્ચા કરવાની હોય તેમાંથી કંઈ પ્રયોજન સિદ્ધ થવાની શક્યતા છે. એટલે પ્રયોજનનો પણ ચર્ચાનાં પૂર્વ અંગમાં સમાવેશ થાય છે. -

[ચર્ચા શરુ કરતા પહેલા શેને માટે આ ચર્ચા શરુ કરવાની છે, એ વિશેષ રુપે નક્કી થએલું હોવું જોઇએ. નહીં તો ચર્ચા અધવચ્ચે જ છોડી દેવાનો પ્રસંગ આવે છે. દા ત '—" અસ્પૃશ્યતા ધર્મશાસ્ત્ર વિરુદ્ધ છે કે નહીં ? " એ પ્રશ્ન ઉપર ચર્ચા ચાલુ છે એમ સમજો આવી ચર્ચામા વચ્ચે જ કોઇ બોલી ઊઠતો સંભળાય છે –" અરે, કોણ વિચારે છે તમારી આ ચર્ચાને ? જેને પાળવી હશે તે અસ્પૃશ્યતા પાળે જ છે, અને જેને પાળવી નથી તે તમારા શાસ્ત્રાર્થ માટે અટકી બેસી રહેવાના નથી. " આ સાભળાને ચર્ચા કરનાર તથા સાભળનાર ચમકી ઊઠે છે, અને આ પ્રમાણેનો આક્ષેપ લેનાર જાણે કોઈ મોટો શાણો અને દૂરદર્શી માણસ હોય તેવો ગણાય છે પરંતુ દોષ આવે વખતે વાસ્તવિક ચર્ચામા નથી હોતો, પણ ચર્ચાનું પ્રયોજન પહેલેથી સ્પષ્ટપણે

કરાવેલું હોતું નથી અને એકદમ ચર્ચા શરુ કરી દેવામા આવે છે, તેમાં છે. " ધર્મશાસ્ત્ર આ બાબતમાં શો મત આપે છે એનો જ કેવળ નિર્ણય કરવા માટે આ ચર્ચા છે. લોકો તે નિર્ણય માનશે કે નહીં તે ઠરાવવા માટે નથી " એ પ્રમાણે પહેલેથી પ્રયોજન નિર્દિષ્ટ થયું હોય તો ઉપરના જેવો આક્ષેપ કરનારને તાબડતોબ જવાબ મળી રહે છે, અને એવો આક્ષેપ ઊભો કરવા માટે તેને તેની પોતાની જ મૂર્ખતા ઝટ સમજાઇ જાય છે. " શિવાજીનો જન્મ શક કયો ? " એ વિષય ઉપર ચર્ચા શરુ થતા " આવી ચર્ચા કરવી શું કામ ? હવે કંઇ તે ફરી જન્મ ધારણ કરવાનો છે ? " એવો અવળો પ્રશ્ન કરીને ચાલુ ચર્ચાને મૂર્ખપણામાં ગણાવી કઢાવવા મથતા પુષ્કળ લોકો મળી આવે છે પ્રયોજન એટલે કેવળ વ્યાવહારિક સુખદુઃખ એવી સંકુચિત કલ્પના રાખવાથી જ આવા આક્ષેપ લેવાતા હોય છે. પણ વ્યાવહારિક સુખદુઃખ એટલું જ, બલ્કે તેથી પણ અધિક મહત્વનુ માનસિક કિંવા વૈચારિક સુખદુઃખ હોય છે એ વાત ભૂલી જવાતી જણાય છે. એકાદ અઘરો ગણાતો દાખલો બેસી ગયા પછી આપણને કેટલો બધો આનંદ થાય છે ! એ પણ એક પ્રકારનું સુખ જ છે. માનસિક સુખ મળે તેવી જ રીતે એકાદી બાબતની જ્યાં સુધી સંપૂર્ણપણે ઉપપત્તિ લાગી જતી નથી ત્યાં સુધી ખરા તત્વનિષ્ઠને ચેન જ પડતું નથી. આવા આવા અનેક માનસિક અસમાધાન મૂલક દુઃખનું નિવારણ એ પણ પ્રયોજન જ હોવાને લીધે-અને તેયે નાનું સૂનું નહીં !—એવી ચર્ચા સપ્રયોજન જ ઠરે છે. માત્ર ચર્ચા કરતી વખતે પ્રયોજન કયું છે 'તે વિશેષ રૂપે ચર્ચા કરનારાઓની નજર સન્મુખ રહેવું જોઇએ, એટલે કે, ચર્ચા શરુ કરતા પહેલાં પ્રયોજન સ્પષ્ટપણે નિશ્ચિત હોવુ જોઇએ, એ ખાસ આવશ્યક છે.]

સંશય અને પ્રયોજનની માફક દૃષ્ટાંત પણ ચર્ચાને ઘણું ઉપયોગી થઈ પડે છે. ચર્ચાનું પ્રત્યક્ષ પરિણામ એકાદ હેતુથી સાધ્ય સિદ્ધ કરવાનું હોય છે. એટલે તે બરોબર સિદ્ધ કરાવવું હોય તો હેતુ અને સાધ્યનું જે ઠેકાણે સાહચર્ય નિશ્ચયપણે બતલાવી શકાય એમ હોય તેવું દૃષ્ટાન્ત ચર્ચા વખતે દેખાડી દેતા આવડવું જોઈએ. વ્યાપ્તિ બે પ્રકારની હોય છે એ આગળ દેખાડેલું જ છે. એટલે દૃષ્ટાન્તના પણ બે પ્રકાર પડશે. એક " અન્વયી દૃષ્ટાન્ત " (અન્વય વ્યાપ્તિ દેખાડનાર), બીજું " વ્યતિરેકી દૃષ્ટાન્ત ". ધૂમાડા ઉપરથી અગ્નિ સિદ્ધ કરતી વખતે " જ્યા ધૂમાડો હોય છે ત્યા અગ્નિ હોય છે." એવુ કહીને " જેવી રીતે રસોડામા " એવુ કહેવામા આવે છે ત્યા " રસોડુ " એ અન્વયી દૃષ્ટાન્ત છે, તેવી રીતે " જ્યા અગ્નિ નથી હોતો ત્યા ધૂમાડો પણ નથી હોતો ". એવુ કહીને " જેવી રીતે તળાવ " એવુ કહેવામા આવે છે ત્યા " તળાવ " એ વ્યતિરેકી દૃષ્ટાન્ત છે આ બન્નેનુ વિશેષ વિવેચન આગળના પ્રકરણમા ' ઉદાહરણ " નામના અવયવનુ વિવેચન કરતી વખતે કરવામા આવશે એટલે તે ત્યા જ જોઈ લેવુ આવું દૃષ્ટાન્ત શોધી રાખવુ એ પણ ચર્ચાનુ પૂર્વાંગ છે

[વાસ્તવિક રીતે દૃષ્ટાન્ત ચર્ચાના પૂર્વાંગમા કેવી રીતે લેવામા આવ્યુ તે સમજવુ મુશ્કેલ છે. ચર્ચા શરુ થતા પહેલાં અહીં સંશયને માટે જગ્યા છે કે નહીં, તેમજ કયા પ્રયોજનની સિદ્ધિને માટે ચર્ચા કરવાની છે, એ બન્ને બાબતો બન્ને પક્ષે જેટલી સ્પષ્ટપણે નિશ્ચિત થવી આવશ્યક અને સ્વાભાવિક લાગે છે તેટલી જ આવશ્યક અને સ્વાભાવિક આગળ ઉપર કયુ દૃષ્ટાન્ત આપવુ ~~ ।ગાઉ વિચાર કરી લેવા સબધની બાબત જરાયે જણાતી

નથી. આગળ ઉદાહરણ નામના અવયવમાં દષ્ટાન્તનો સમાવેશ થઇ જતો હોવાથી ફરી તેનો અહીં જુદો ઉલ્લેખ કેમ કર્યો હશે તે સમજાતું નથી. વાર્તિકમાં એક એવા પક્ષનો ઉલ્લેખ છે ખરો જે એવું માને છે કે દષ્ટાન્તને આમ જુદું સ્થાન આપવાનું કંઇ કારણ નથી. પરંતુ વાર્તિકકારે એ પક્ષનું ખંડન કરેલું છે, જો કે તે યથાર્થ કે યોગ્ય નથી લાગતું. અર્થાત્ ચર્ચાના પ્રાથમિક અંગમાં દષ્ટાન્તનો સમાવેશ કરવો યોગ્ય નથી એવું જ લાગ્યા કરે છે. દષ્ટાન્તનું લક્ષણ બતાવનારું જે સૂત્ર છે (ન્યા. સૂ. ૧. ૧. ૨૫.) તેની અંદર " દષ્ટાન્ત એ સામાન્ય લોક તેમજ શાસ્ત્રીય પરિક્ષાના પ્રકારનું તંત્ર જાણનાર વિદ્વાન લોક બન્નેને સરખું જ માન્ય હોવું જોઇએ " એવા વર્ણનવાળો ભાગ વાર્તિકકારે ભૂલવાળો ઠરાવેલો છે. પરંતુ તેની આગળ જઇ " ચર્ચાના પૂર્વાંગમાં દષ્ટાન્તનો સમાવેશ હોવો જોઇએ નહીં " એવું પણ તેમણે કહી નાંખવું જોઇતું હતું એમ અમને લાગે છે.]

ચર્ચા શરુ કરતા પહેલાં કયા કયા સિદ્ધાન્તો સ્વિકારીને તે કરવાની છે તે પણ નક્કી કરેલું હોવું જોઇએ, નહીં તો એ ચર્ચા બળતી તરફ જ વહી જવાની. આના ઉદાહરણને માટે નીચે પ્રમાણેનો એક સંવાદ આપી શકાય !

" પારો દ્રવ્ય પાણીમાં સમાવિષ્ટ થઇ શકતો નથી. "

" કેમ વારુ ? "

" કારણ તેમાં પ્રવાહિતાનો ધર્મ નથી. "

" પણ એ તમે શેના ઉપરથી ઠરાવો છો. "

"શેના ઉપરથી એટલે ? પ્રત્યક્ષ ઉપરથી. પારો જમીન પર નાંખીએ તો તેની ગોળી થઇ જાય છે, પણ પાણી પ્રમાણે વહી જતો નથી એ આપણે પ્રત્યક્ષ જોતા નથી શું ?"

"પણ પ્રત્યક્ષ એટલે જ તે ખરું એમ શા ઉપરથી ?"

"પ્રત્યક્ષ એક પ્રમાણ છે માટે."

"પણ અમને એ માન્ય નથી. પ્રત્યક્ષ દેખાય એટલે તે પ્રમાણ–સત્ય–માનવું એવું કયે ઠેકાણે છે ?"

ઉપરનો સંવાદ આગળ ચલાવવામાં આવે તો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ છે કે નહીં તેના ઉપર જ ચાલે, અને તેને લીધે મૂળ વિષય તો ક્યાંનો ક્યાંયે બાજુએ રહી જાય. આવો ગોટાળો થવાનું કારણ એ છે કે ચર્ચા શરુ કરતાં પહેલાં બન્ને પક્ષને કયા કયા સિદ્ધાન્તો સંમત છે તેનો નિશ્ચય કરી લીધેલો હોતો નથી. એટલે ચર્ચા પૂર્વે કયા સિદ્ધાન્તે ઉભય પક્ષે સંમત છે તેનો નિશ્ચય થવો આવશ્યક છે.

કેવળ ચર્ચામાં જ નહીં પરંતુ જ્યાં શાસ્ત્રસિદ્ધાન્તોનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવતું હોય ત્યાં પણ દેખીતી રીતે આ સિદ્ધાન્ત પ્રથમ સ્વિકારીને જ આગળ વિવેચન કરવામાં આવે છે. આ સિદ્ધાન્તના એકંદરે ૪ ભેદ છેઃ—(૧) "સર્વતંત્ર સિદ્ધાન્ત," (૨) "પ્રતિતંત્ર સિદ્ધાન્ત," (૩) "અધિકરણ સિદ્ધાન્ત," અને (૪) "અભ્યુપગમ સિદ્ધાન્ત."

તન્ત્ર એટલે શાસ્ત્ર. સર્વ શાસ્ત્રોમાં જે સિદ્ધાન્ત માન્ય ઠરેલા હોય તે "સર્વતંત્ર સિદ્ધાન્ત." જેમકે—નાક, કાન, આંખ ઈત્યાદિ ઇંદ્રિયો છે. વાસ, શબ્દ, રુપે ઈત્યાદિ તેના વિષયો છે.

પ્રમાણોથી વસ્તુ સિદ્ધ થાય છે. ઈત્યાદિ. (ન્યા. ભા ૧. ૧. ૨૮). પ્રસ્તુત ચર્ચાની બાબતમાં લાગુ પાડતાં, સર્વતંત્ર સિદ્ધાન્ત એટલે વાદી અને પ્રતિવાદી બન્નેને સરખો માન્ય હોય તેવો સિદ્ધાન્ત. (ન્યા. સૂ. ૧. ૧. ૧ ૨૮).

એક બીજાની સાથે બહુ સબંધ ધરાવતાં હોય એવા શાસ્ત્રોને સમાન તંત્રો કહેવામા આવે છે. ન્યાય–વૈશેષિક, સાખ્ય–યોગ, આ શાસ્ત્ર–દ્વંદ્વો એ કોટીમા આવે એવા છે. આવા નજીક નજીકનાં બે શાસ્ત્રોને જે સિદ્ધાન્ત માન્ય હોય તેને " પ્રતિતંત્ર સિદ્ધાન્ત " કહે છે. દા. ત.—ઇશ્વર ઇચ્છાથી ગતિમાન થનારા પરમાણુઓ- માંથી પૃથિવ્યાદિ દ્રવ્યો ઉત્પન્ન થાય છે. જિવ નિત્ય પણ સગુણ છે. ઇત્યાદિ સિદ્ધાન્તો ન્યાય અને વૈશેષિક બન્ને શાસ્ત્રોને માન્ય છે. (ન્યા. મ. ૫૬૫). ચર્ચાની બાબતમાં બોલતા, વાદી પ્રતિ- વાદી પૈકી એકને જ જે સિદ્ધાન્ત માન્ય હોય, પણ બીજાને અમાન્ય હોય તેને " પ્રતિતત્ર સિદ્ધાન્ત " કહે છે. (ન્યા. સૂ. ૧. ૧. ૨૯).

જે એક સિદ્ધાન્ત સિદ્ધ કરવાથી બીજા પણ કેટલાક સિદ્ધાન્તો સિદ્ધ થાય છે તેને " અધિકરણ સિદ્ધાન્ત " કહે છે. દા. ત — જેને ત્વગિન્દ્રિયથી એકાદ પદાર્થનો સ્પર્શ (ઠંડક–ઊષ્ણતા) સમજાય છે તેનેજ આંખો વડે રુપ પણ સમજાય છે. આવા આવા પુરાવા ઉપરથી સર્વ ઇંદ્રિયોનો અધિષ્ઠાતા, કિંવા દ્રષ્ટા, આત્મા છે એવો એક સિદ્ધાન્ત સિદ્ધ કરવાથી તેની સાથે સાથે ઇંદ્રિયો અનેક છે, તેના વિષયો નક્કી ઠરેલા છે, વિગેરે વિગેરે સિદ્ધાન્તો પણ ક્રમવાર સિદ્ધ થાય છે. એટલે જે મૂળ સિદ્ધાન્તના આધાર પર આવા બીજા સિદ્ધાન્તો સિદ્ધ થવાના અવલબતા હોય તેમને " અ-

ધિકરણ સિદ્ધાન્ત " કહે છે વાદ પ્રસગે દેખાતી રીતે પ્રથમ એક સિદ્ધાન્ત સિદ્ધ કર્યા પછી તેના આધાર પર બીજો ઉભો કરવામા આવે છે. એટલે ચર્ચાની બાબતમાં આને માટે જુદુ ઉદાહરણ આપવાની જરૂર નથી

બરાબર પરીક્ષણ કર્યા વગરજ બીજાનુ કહેવુ માન્ય રાખવુ એને " અભ્યુપગમ સિદ્ધાન્ત " કહે છે. દા ત — " શબ્દ એ વાસ્તવિક ગુણ છે. દ્રવ્ય નથી ", પણ ધારો કે પ્રતિપક્ષી " તે દ્રવ્ય જ છે " એમ કહેવા લાગે. તો તે ઉપર " ઠીક, શબ્દ એ દ્રવ્ય છે એ અમે માન્ય રાખીએ છીએ પણ તે નિત્ય કે અનિત્ય તેનો આપણે વિચાર કરીએ " એવો ઉત્તર આપવામા આવે ત્યારે " શબ્દ દ્રવ્ય છે " એ પ્રતિપક્ષીનો સિદ્ધાન્ત " થોડોક વખત માન્ય કરેલો મત " કહી શકાય અને તેનેજ " અભ્યુપગમ સિદ્ધાન્ત " કહેવામા આવે છે આ તરફનુ આ સબધમા વારવાર અપાતુ ઉદાહરણ આપીએ તો સ્વૈરાચારનુ ખડન કરતા ઉચ્ચા રેલુ " સ્વૈરાચારમા પાપ નથી એ અમે માન્ય કરીએ છીએ, પણ એવો સ્વૈરાચાર સામાજીક સુખ શાન્તિનો પોષક છે કે નહીં તેનો વિચાર કરીએ " એ વાક્ય આપી શકાશે વાદમાં કિવા ચર્ચામાં પ્રતિપક્ષનો મત સ્વીકારી લઇને પણ તેનુ આ પ્રમાણે ખડન કરવામા આવે તો તે પ્રમાણે ખડન કરનારનુ બુદ્ધિકૌશલ્ય પ્રતિપક્ષ કરતા અધિક છે, અને પ્રતિપક્ષ નિર્બુદ્ધ મગજવાળો છે, એ સહેજે દેખાડી શકાય છે એટલે આવા " અભ્યુપગમ સિદ્ધાન્ત નો ઉપયોગ ચર્ચામા સારો થાય છે.

આ પ્રમાણે ચર્ચાનાં ચાર પ્રાથમિક અગો—સશય, પ્રયોજન દૃષ્ટાંત, અને સિદ્ધાન્ત,—નુ વર્ણન થયુ આવી વિશિષ્ટ પ્રકારે

ચર્ચાને " ન્યાય " કહેવામાં આવે છે. ઉપલાં ચાર અંગો પૈકી સંશય, પ્રયોજન, અને દૃષ્ટાન્ત એ ત્રણેને " ન્યાયપૂર્વાંગ "ની સંજ્ઞા આપવામાં આવેલી છે, અને છેવટના અંગ સિદ્ધાન્તને " ન્યાયાશ્રય "ની સંજ્ઞા આપવામાં આવેલી છે. ન્યાય આશ્રય એટલે ન્યાયનો —ચર્ચાનો—આધાર. આ પરિભાષામાં કહીએ તો આ પ્રકરણમાં ન્યાયપૂર્વાંગ અને ન્યાયાશ્રયનું વિવેચન થયું. હવે પ્રત્યક્ષ ન્યાયના વિવેચન તરફ દૃષ્ટિ વાળીશું.



પ્રકરણ ૧૦ મું

પરાર્થાનુમાન

ગયા પ્રકરણમાં ચર્ચાનાં પૂર્વાંગો તપાસ્યાં. આ પ્રકરણમાં પ્રત્યક્ષ ચર્ચા કેવી રીતે કરવી તે તપાસીશું. ચર્ચાની અંદર મુખ્યત્વે આપણા પોતાના વિચાર બીજાને ગળે ઉતારવાના હોય છે. તેમાં પણ પ્રત્યક્ષની મદદ ન લેતાં કેવળ જુદા જુદા પુરાવાના આધાર પર જ ચર્ચા કરવી પડે છે. બરફ ઠંડો હોય છે કે નહીં? એવી જો કોઈ શંકા પ્રદર્શિત કરે તો માત્ર આપણે તેના હાથમાં બરફનો કડકો મૂકી દેવાથી તેની શંકા દૂર થઈ જશે, એ ખરું. પણ શંકા દૂર કરવાનો આ પ્રકાર ચર્ચાના મથાળામાં આવી શકતો નથી. પ્રત્યક્ષ ઉપર આધાર રાખતા અનુમાનો (પરામર્શ) ચર્ચામાં ઉપયોગી થાય છે. સાક્ષાત્ પ્રત્યક્ષ નિર્ણયાત્મક હોવાથી ઉપયોગી થઈ પડતું નથી. અર્થાત્ પ્રત્યક્ષની સહાયથી નહીં પણ પરામર્શની મદદથી જ્યાં પોતપોતાનું કહેવું શરુ કરવામાં આવે છે ત્યાં ચર્ચાનું નામ આપી શકાશે, દા૰ ત.–શબ્દ નિત્ય છે કે અનિત્ય એજ પ્રશ્ન ચર્ચાને માટે ઉપસ્થિત થએલો છે એમ સમજો. અહીં પ્રત્યક્ષથી કશોજ નિર્ણય મળી શકે તેમ નથી. એટલે જેને લઈને શબ્દ નિત્ય કિંવા અનિત્ય છે એવું દેખાડી શકાય તેવા પ્રકારનું અનુમાન જ ઉપયોગી થાય. અનુમાન પોતાના મનમાં કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે એનું આગળ વર્ણન થઈ ગએલું છે. પરંતુ આવા અનુમાનથી અનુમિતિ તો સ્વને ઠેકાણે જ ઉત્પન્ન થવાની બીજાને આ અનુમિતિની પ્રતીતિ શી રીતે કરાવી શકાય? કેટલાક

લોકો ચર્ચા કરતી વખતે "એ તો તમારી આગળ મારુ કહેવું સિદ્ધ કરી દેખાડતાં મને ન આવડયું, પણ મને તો મારુ પોતાનું કહેવું બરાબર સમજાય છે" એવો મુદ્દો રજુ કરી આત્મસંતોષ સેવે છે. પરંતુ પોતે કહેવું અને પોતે સમજવું એને કોઇ ચર્ચા કહી શકશે ખરુ ? બીજાઓનો મત, પૂરતા આધાર સાથે, તોડી પાડીને 'પોતાને જે સમજાયલું હોય તે બીજાને સમજાવી આપવું', કિંવા તેની પાસે કબુલ કરાવવું', એનું જ નામ ચર્ચા. એટલે પોતાને થએલી અનુમિતિ બીજાને ગળે શી રીતે ઉતારવી તે જાણવું ખાસ જરુરનું છે.

અનુમિતિ પરામર્શમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે, એ આપણે આગળ જોઈ ગયા છીએ. એટલે બીજાને એવી અનુમિતિ કરાવવાની ઇચ્છા હોય તો તેનામાં પ્રથમ પરામર્શ ઉત્પન્ન થાય એવું કંઇક કરવું જોઇએ. 'એ કામ પાંચ વાકયો વિશિષ્ટ ક્રમ પ્રમાણે ઉચ્ચારવાથી બહુધા થયા વગર રહેતું નથી, અને તેથીજ આ પાંચ વાકયોના ક્રમને "પરાર્થાનુમાન" (બીજાનામાં અનુમિતિ ઉત્પન્ન કરવાનું સાધન) કહે છે. આગળ કહી ગયા તેવી પ્રણાલિથી પોતાનામા જે પરામર્શ ઉત્પન્ન થાય છે તેને "સ્વાર્થાનુમાન" કહે છે. ચર્ચામાં સ્વાર્થાનુમાનનો પડઘો હોય ખરો. પરંતુ પ્રત્યક્ષ ચર્ચાની રંગભૂમિ ઉપર પરાર્થાનુમાન જ મુખ્ય ભાગ ભજવે છે. એટલે હવે બીજાનામાં આપણને ઇષ્ટ હોય તેવો પરામર્શ કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરવો તે જોઇએ.

ઉપર કહ્યું તે પ્રમાણે બીજાનામાં પરામર્શ ઉત્પન્ન કરાવવો હોય તો કેટલાક વાકયો તેના વિશિષ્ટ ક્રમમાં ઉચ્ચારવાં પડે છે. ધારો કે "પર્વતપર અગ્નિ છે" એ સિદ્ધ કરવાનું છે. તો પરાર્થાનુમાન માટે નીચે પ્રમાણે પાચ વાકયો ઉચ્ચારવાં જોઇએ.

(૧) આ પર્વતપર અગ્નિ છે. (પ્રતિજ્ઞા)

(૨) કારણ, ત્યા ધૂમાડો છે. (હેતુ)

(૩) જ્યા જ્યા ધૂમાડો હોય છે ત્યાં ત્યા અગ્નિ હોય છે, જેમકે રસોડું. (ઉદાહરણ)

(૪) તેવીજ રીતે આ પર્વતપર અગ્નિથી કદી પણ છૂટો ન પડનાર (વ્યાપ્તિ નામના સંબંધથી સંબદ્ધ) ધૂમાડો છે. (ઉપનય)

(૫) એટલે, આ પર્વત ઉપર અગ્નિ છે. (નિગમન)

ઉપર ક્રમવાર પાચ વાક્યો આપેલા હોઈ દરેકની આગળ કૌંસમાં તેનું વિશિષ્ટ નામ પણ આપેલું છે. એ પાચ વાક્યો મળીને એક મોટુ વાક્ય થાય છે. અર્થાત્ તે મોટા વાક્યને શરીર માનીએ તો આ નાના પાચ વાક્યો તેના અવયવો થશે પારિભાષિક ભાષામા આ પ્રત્યેક વાક્ય માટે "અવયવ" એવોજ શબ્દ વપરાયેલો છે, અને એ પાચે અવયવોના સમૂહવાળા મોટા વાક્યને "પચાવયવી" કિંવા "ન્યાય" કહેવામા આવેલ છે. "પરાર્થાનુમાન" એટલે આજ "પચાવયવી" વાક્ય. આ ઉપરથી "પરાર્થાનુમાન", "પચાવયવી વાક્ય", "ન્યાય" એ સર્વે ઉપરના પાચે પ્રકારના વાક્યોના સમુદાયને લગાડવામા આવતા પારિભાષિક પર્યાય શબ્દોજ માત્ર છે, અને "અવયવ" કિંવા "ન્યાયાવયવ" એ પાંચ પૈકી પ્રત્યેક અવાંતર વાક્યને બોધિત કરનારો પારિભાષિક શબ્દ છે, એ જણાઈ આવશે પાચ અવયવોના વિશેષ નામો ક્રમવાર–પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ, ઉપનય, નિગમન–હોવાનુ ઉપર જણાવેલુ છે. એ પાંચે વાક્યો એ ક્રમમાં ઉચ્ચારતાંની સાથે શ્રોતાઓના મનમાં પરામર્શ ઉત્પન્ન થાય છે.

આ પાંચ વાક્યો પૈકી પહેલું વાક્ય આપણું પોતાનું વક્તવ્ય શું છે એ દેખાડવા માટે છે. અર્થાત્, આપણે ક્યાં, શું સિદ્ધ કરવાનું છે એ દેખાડવું એ " પ્રતિજ્ઞા "–પહેલા 'અવયવ–નું' કામ છે. પ્રતિજ્ઞામાં પક્ષ અને સાધ્યનો ઉલ્લેખ હોય છે. " પ્રતિજ્ઞા " સાંભળી લીધા પછી " શા ઉપરથી " એવો પ્રશ્ન શ્રોતા આગળ ઉભો થાય છે. દા ત :—ઉપરના ઉદાહરણમાં દેખાડેલું પ્રતિજ્ઞા–વાક્ય ઉચ્ચારતાંની સાથે સાંભળનારના મનમાં એ પ્રશ્ન ખડો થાય છે કે પર્વત ઉપર અગ્નિ છે એ શા ઉપરથી કહેવામાં આવે છે ? તેનો ઉત્તર બીજા અવયવથી–" હેતુ " નામના અવયવથી–મળી રહે છે. " હેતુ "–વાક્યમાં કયા પુરાવાના આધારે આપણે આપણું વક્તવ્ય સિદ્ધ કરવા માગીએ છીએ એ જણાવેલું હોય છે. એટલે હેતુ–વાક્યમાં હેતુનો ઉલ્લેખ હોય છે. 'આ હેતુબોધક વાક્ય પછી પણ એક શંકા રહે છે કે એ હેતુ (પ્રતિજ્ઞા–વાક્યમાં દેખાડેલા) સાધ્ય સાથે વ્યાપ્તિ નામના સંબંધથી સંબદ્ધ છે કે નહીં ? એ શંકાના નિવારણને માટે, એવી શંકા આવે જ નહીં એને માટે, ત્રીજો અવયવ, " ઉદાહરણ " ઉપસ્થિત થાય છે. તેની અંદર હેતુ અને સાધ્યનું નિયમપુરઃસર સાહચર્ય હોય છે જ એ દેખાડી તેનું ઉદાહરણ આપવામાં આવે છે. હેતુ અને સાધ્ય વચ્ચે વ્યાપ્તિ નામનો સંબંધ છે એ દેખાડવા પૂરતું જ આ ત્રીજા અવયવનું કાર્ય હોય છે. ત્રીજો અવયવ સાંભળ્યા પછી એક વધારાનો પ્રશ્ન એવો ઊભો થાય છે કે પક્ષપર આધાર રાખતો હેતુ તેવો જ (સાધ્ય–વ્યાપ્ય) બરોબર છે કે શું ? તેનો ઉત્તર ચોથા અવયવથી મળી રહે છે. એમાં સંપૂર્ણ પરામર્શ બોધિત કરેલો હોય છે. એને " ઉપનય " નામ આપવામાં આવે છે.* ઉપનય

* વિષ્ણુ ધર્મોત્તર પુરાણમાં (૩–૫–૪) આ પાંચ અવયવોનો

પછી મૂળ પ્રતિજ્ઞામાં જેનું આપણે મંડાણ કર્યું હોય છે તે સિદ્ધ થયું એવું બતલાવવા માટે છેવટનો "નિગમન" નામનો અવયવ હોય છે આમ આ પંચાવયવી વાક્યના ક્રમની યથાર્થતા સમજાશે. પહેલું વાક્ય સાંભળતાંની સાથે જે શંકા ઉત્પન્ન થાય તે આગળના બીજા વાક્યથી નિવારી શકાય, બીજું વાક્ય સાંભળ્યા પછી જે શંકા ઉત્પન્ન થાય તેનું સમાધાન ત્રીજું વાક્ય કરી આપે, અને એ પ્રમાણેના ક્રમ મુજબ એક પછી એક સાંભળેલાં વાક્યોની છેવટે બરોબર એક સળંગ વિચારપ્રણાલિ સંપૂર્ણ થઇ જાય એવા હેતુથી જ આ ક્રમ ગોઠવાયલો લાગે છે.

(૨) કારણ, ત્યાં ધૂમાડો છે. (હેતુ)

(૩) જ્યાં જ્યાં અગ્નિ નથી હોતો, ત્યાં ત્યાં ધૂમાડો પણ નથી હોતો. જેમ કે " તળાવ " (ઉદાહરણ).

(૪) આ પર્વત તેવો (એટલે " ધૂમાડો ન હોય તેવો ") નથી.

(૫) એટલે, આ પર્વત તેવો (એટલે "અગ્નિ ન હોય તેવો") નથી.

આ પ્રમાણે વ્યતિરેક–વ્યાપ્તિ બતલાવતી વખતે (૩) થી (૫) પર્યંતના અવયવોમાં ફેરફાર કરવો પડે છે. પરંતુ અવયવોની સંખ્યા તો પાંચ જ રહે છે. આ પ્રમાણે પરાર્થાનુમાનમાં પાંચ વાક્યોની જ આવશ્યકતા હોય છે.

આ પાચ અવયવો પૈકી બે માત્ર પ્રાસ્તાવિક છે આપણા વિવેચનમા પક્ષ, સાધ્ય, અને હેતુ કયા કયા છે એ સ્પષ્ટપણે જાહેર થાય એટલો જ તે અવયવોનો હેતુ હોય છે. ત્રીજા અવયવમા હેતુ સાધ્યવ્યાપ્ય હોવાનું દેખાડાય છે. પરામર્શમાંની વ્યાપ્તિ સિદ્ધ કરવાનું કામ ત્રીજા અવયવનું રહે છે. તે પછી પક્ષધર્મતા નિશ્ચિતપણે હેતુ ઉપર છે એ દેખાડવાનું કામ ચોથા અવયવનું છે. આગળ હેતુના જે પાચ ગુણો કહેવામા આવેલા છે તે પૈકી પક્ષસત્વ ગુણ હેતુ ઉપર હોવાનું ચોથા અવયવથી સમજાય છે, જ્યારે ત્રીજા અવયવથી હેતુ ઉપર સપક્ષસત્વ અને વિપક્ષાસત્વ ગુણો સમજાય છે, એમ પણ આપણે કહી શકીએ. વળી ત્રીજા અને ચોથા અવયવને લીધે હેતુના પહેલા ત્રણ ગુણોનું પ્રદર્શન થાય છે; બાકીના બે ગુણોનું પ્રદર્શન (અબાધિતત્વ અને અસત્પ્રતિપક્ષત્વ) છેવટનો અવયવ કરાવે છે. " એટલે આ પર્વત ઉપર અગ્નિ છે " એવું છેવટનું વાક્ય (નિગમન) ઉચ્ચારતાંની સાથે હેતુ ઉપર પાંચે

ગુણો હોવાનું દ્યોતિત થાય છે, અને તેથી આપણું કહેવું આધારના બળે કરીને જ મંડાયું છે એવું આપણે પછી કહેવા શક્તિમાન થઇએ છીએ. આ ઉપરથી પરાર્થાનુમાન, કિંવા પંચાવયવી વાક્ય, કિંવા ન્યાય, કયા તત્ત્વો ઉપર અવલંબી રહેલું છે એ જણાશે.

[ઉપરના પાંચ અવયવોનાં નામો પૈકી ઉદાહરણ–ત્રીજા અવયવ–નું નામ ચમત્કારિક લાગે છે. " જે જે ઠેકાણે ધૂમાડો હોય છે તે તે ઠેકાણે અગ્નિ હોય છે, જેમકે રસોડું "–આ ઉદાહરણનું વાક્ય. એમાં ઉદાહરણ દેખાડનારો ભાગ તો તદ્દન અલ્પ જ (" જેમ કે રસોડું " એટલો જ) છે. તેના કરતાં તો પ્રથમ વ્યાપ્તિ દેખાડનારો ભાગ ઘણો મોટો છે. વળી, પરામર્શની દૃષ્ટિએ એ ભાગ જ (વ્યાપ્તિવાળો ભાગ) ઘણો મહત્વનો છે. એટલે ખરી રીતે આ વાક્યને " વ્યાપ્તિ " એજ નામ આપવું જોઇતું હતું. તેમ ન કરતાં ઉદાહરણ નામ શા માટે આપ્યું હશે એવી ખરેખર એક અત્યંત માર્મિક શંકા પાશ્ચાત્ય ગ્રંથકારોએ કાઢેલી જ છે. પણ આ શંકાનાં સમાધાનો બરોબર કરવામાં આવ્યાં નથી લાગતાં. (" અધિક તર્ક સંગ્રહ ", edited by Y. V, Athalye–P. 277) આ શંકાનો ખરો ઉત્તર મેળવવો હોય તો આ ઉદાહરણ વાક્યનું પ્રાચીન સ્વરૂપ ધ્યાનમાં લેવું પડશે. એટલે હાલનું સ્વરૂપ ક્ષણભર સ્મૃતિપટમાંથી દૂર કરવું જોઇશું.

આજ જેને આપણે ઉદાહરણ–વાક્ય કહીએ છીએ તેવું વાક્ય મૂળ સૂત્રોમાં કિંવા ભાષ્યમાં જોવા મળતું નથી. તે ગ્રંથોમાં તેને બદલે બીજું જ વાક્ય મળી આવે છે. આજનું સંસ્કૃત વાક્ય " यो यो धूमवान् स स वह्निमान् यथा महानसः । "

એવું ઉચ્ચારાય છે. તેને બદલે પૂર્વે " धूमवान् महानसः वह्निमान् दृष्ट । " એવું સંસ્કૃત વાક્ય ઉચ્ચારાતું હતું. તેનો અર્થ " ધુમાડો હોય તેવું રસોડું વહ્નિયુક્ત હોય એવું દેખાય છે, " એવો થાય છે વાત્સાયનના ભાષ્યમાં " શબ્દ અનિત્ય છે " એ સિદ્ધ કરી દેખાડનારું એક સંપૂર્ણ પંચાવયવી વાક્ય (ન્યા ભા. ૧-૧-૩૯) આવેતું છે તેજ અહીં લઇશું એટલે આ કલ્પના અધિક સ્પષ્ટ થશે —

(૧) अनित्यः शब्दः ।	શબ્દ અનિત્ય છે	પ્રતિજ્ઞા.
(૨) उत्पत्तिधर्मकत्वात् ।	ઉત્પન્ન થનારો છે માટે.	હેતુ
(૩) उत्पत्तिधर्मकं स्थाल्यादिद्रव्यमनित्यं ।	ઉત્પન્ન થનારાં થાળી આદિ દ્રવ્યો અનિત્ય છે	ઉદાહરણ
(૪) तथा चोत्पत्तिधर्मकः शब्दः ।	શબ્દ તેવો જ ઉત્પન્ન થનારો છે.	ઉપનય
(૫) तस्मात् उत्पत्ति धर्मकत्वादनित्यः शब्दः ।	તેથી ઉત્પન્ન થનારો હોવાને લીધે શબ્દ અનિત્ય છે.	નિગમન.

આ આધુનિક વાક્યમાં વ્યાપ્તિદર્શક ભાગ ઘણો લાંબો હોઈ, દૃષ્ટાન્ત તેનાથી ભિન્ન સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે અર્થાત્ આ વાક્યને ઉદાહરણ નામ ન આપતાં વ્યાપ્તિ આપ્યું હોત તોજ વધારે શોભત એમ લાગે છે. પરંતુ ઉપર ભાષ્યમાંનું જે ઉદાહરણ વાક્ય આપેલું છે તે આવું નથી તેમાં દૃષ્ટાન્ત બહુ દૂર ન હોઈ તે વાક્યના આધાર તરીકે રહે છે અર્થાત્ ઉદાહરણ નામ પ્રાચીન વાક્યને જ સાથેસાથ સુસંગત લાગે છે પણ વાદ–ચર્ચા–ની દૃષ્ટિએ એવું ઉદાહરણ વાક્ય અગવડવાળું હોઈ તેનો વ્યાપ્તિદર્શક ભાગ જુદો અને સ્પષ્ટ બતાડવામાં આવે છે એટલે આધુનિક સુધારણા યોગ્ય માર્ગે છે એવું લાગે છે કારણ મૂળ વાક્યમાં કેવળ ઉદ્ધૃત કરેલા દૃષ્ટાન્ત પુરતું જ સાધ્ય અને હેતુનું સાહચર્ય દેખાડવાનો ઉદ્દેશ નહતો, પરંતુ આધુનિક દૃષ્ટાન્ત પ્રમાણે બધે જ સાધ્ય અને હેતુનું સાહચર્ય છે એવું જ દેખાડવાનો હતો પરંતુ પહેલાં ધ્વનિત થઈ ગએલી બાબત ફરીથી વાચ્યાર્થથી બતાડવામાં આવે તો દૃષ્ટાન્તનું મહત્વ ઓછું થાય એ સ્પષ્ટ છે છતાં આ અવયવનું નામ નવીન મૂકાયું નહીં એ આશ્ચર્યની વાત છે અને તેનું કારણ કાં તો કદાચ પુરાણપ્રિયતા હોય, અગર ઉદાહરણ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ સહેલાઈથી થઈ શકે એવી છે તે હોય સંસ્કૃત વ્યાકરણના નિયમ પ્રમાણે ' જેના યોગથી વ્યાપ્તિ (સાધ્ય–સાધનભાવ) દેખાડવામાં આવે છે તે વાક્ય " એવી ઉદાહરણ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ સહેલાઈથી થઈ શકે છે ભાષ્યકારે પણ આજ વ્યુત્પત્તિ આપેલી છે[1]

[1]"उदाह्रियते अनेन धर्मयो साध्यसाधनभाव इत्युदाहरणम् ।"

નવ્ય ન્યાયમાં આજ સર્વત્ર રૂઢ થઈ ગએલો વ્યાપ્તિ શબ્દ ભાષ્યમાં મળતો જ નથી, વપરાયલો જ નથી તેને બદલે ' સાધ્ય

સાધન ભાવ" શબ્દ વપરાયલો મળે છે. પરંતુ માત્ર આટલા જ ઉપરથી તેમને વ્યાપ્તિની કલ્પના ન હતી એવું કંઈ કહી શકાય નહીં કારણ ભાષ્યકાર ઉદાહરણ વાક્યનું પ્રયોજન કહેતી વખતે સાધ્ય અને હેતુ એકત્ર હોવા જોઇએ એવું કહેતા નથી પણ સાધ્ય અને હેતુમાં વિશિષ્ટ સંબંધ (એટલે જ વ્યાપ્તિ) હોવો જોઇએ એવું કહે છે. આટલા વિવેચન ઉપરથી આ અવયવનું નામ ઉદાહરણ કેમ પડયું તે સમજાશે. આ પ્રમાણે ઐતિહાસિક દષ્ટિથી આ નામનું મૂળ જોયા શિવાય એની સાર્થકતા ધ્યાનમાં આવે તેમ નથી.]

નૈયાયિક પરાર્થાનુમાન નામથી જે ન્યાયને પુરસ્કારે છે તેનુ, એટલે કે પાંચ અવયવોનું, આપણે અહીં સુધી વર્ણન કર્યું હવે આ સબંધમાં બીજાઓના મતો કેવા છે તે જોઇએ.

વાત્સાયનના ભાષ્યમાં ઉપર નૈયાયિકોના મત પ્રમાણેના જે પાંચ અવયવો દેખાડેલા છે તેને માન્ય ન કરતાં તેના જેવા, બીજા પાંચ અવયવો માનનારા એક પ્રાચીન નૈયાયિકના મતનો ઉલ્લેખ કરેલો મળી આવે છે. (ન્યા. ભા. ૧–૧–૩૨) એ નામો નીચે પ્રમાણે છે:—

(૧) "જિજ્ઞાસા"–એકાદા વિષયનું ખરુ સ્વરુપ જાણવાની ઇચ્છા

(૨) "સંશય"–પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો એકદા દેખાવા, જેને લીધે પછી "આ ખરુ કે તે ખરુ?" એવી જિજ્ઞાસા ઉત્પન્ન થાય છે.

(૩) "શક્ય પ્રાપ્તિ"–પ્રમાણોની જગ્યાએ પ્રમેય પ્રકાશિત કરવાનું સામર્થ્ય હોવું તે.

(૪) "પ્રયોજન"–ધ્યેય કિંવા ઉદ્દેશ (તત્ત્વનિર્ણય)

(૫) "સંશયવ્યુદાસ"–શંકાનું નિવારણ

આગલા પ્રકરણમાં ચર્ચાના પ્રાથમિક અંગો જે ગણાવ્યા છે તેમાં જ ઉપરના પૈકી પહેલા ત્રણનો અંતર્ભાવ થાય છે એ માર્મિક વાચકોને સમજાઈ જશે છેવટના બે તો ફળરૂપે છે અર્થાત્ આપણો પક્ષ સાચો બતાવ્યા પછી તેમાથી તત્ત્વ–નિર્ણય અને મૂળ શંકાનું નિવારણ એ બે ફળો સિદ્ધ કરવાના હોય છે તેવે વખતે ઉપર પૈકીના પહેલા ત્રણ વાક્યો ચર્ચા શરુ કરતા પહેલાનો વિષય દેખાડે છે, અને બાકીના તે પછીનો વિષય દેખાડે છે એટલે તેમનો પરાર્થાનુમાનમાં અંતર્ભાવ કરવો ઇષ્ટ નથી વળી નૈયાયિકોએ માનેલા પાંચ અવયવો કરતા વધારે અવયવો માનવાનું ખાસ કંઇ વિશેષ અને સબળ કારણ પણ નથી હવે જૈન–બૌદ્ધાદિકોએ ન્યાયના પાંચ કરતા ઓછા અવયવ માનવા એવું પ્રતિપાદન કરેલું છે એટલે તેમના મતો પણ ટુંકમાં આપણે જોઇ જવા જોઇએ —

જૈન

જૈનાચાર્ય એકાન્તવાદી ન હોવાને લીધે તેમને આવો ન્યાય માન્ય નથી વિદ્યાનંદ સ્વામીએ "પત્રપરીક્ષા" નામના ગ્રંથમાં એકાન્તવાદી નૈયાયિકોનુ "પત્ર વાક્ય" જૈનોને માન્ય નથી એવુ કહેલુ છે+ "यदानिरायन्ते गोप्यन्ते प्रतिवादिभ्य

+ नैकान्तवादिनां पत्रवाक्य समर्थक यथा स्याद्वादवादिनाम्।
(પત્ર પરીક્ષા ૧)

यस्मिन् " એવી " પત્ર "ની વ્યુત્પત્તિ આપી " પત્ર " એટલે " ન્યાય " એવો અર્થ તે ગ્રંથમાં કરેલો છે આ ઉપરથી જૈનોનું આ સંબંધમાં નિશ્ચિત ધોરણ શું હશે તે જણાઈ આવતું નથી. તથાપિ ભદ્રબાહુએ કહેલા દસ અવયવો તેના ઉપર કંઈક પ્રકાશ પાડશે. ચર્ચાની દૃષ્ટિએ આ અવયવો મનોરંજક પણ ઓછા નથી એ દસ અવયવો નીચે પ્રમાણે ગણાવેલા છે —

(૧) પ્રતિજ્ઞા	अहिंसापरमो धर्म ।	અહિંસા શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે
(૨) પ્રતિજ્ઞાવિભક્તિ.	जैन शास्त्रानुसारेण अहिंसा धर्म ॥	જૈન શાસ્ત્ર પ્રમાણે અહિંસા ધર્મ છે
(૩) હેતુ	अहिंसकाना देवप्रिय स्यात् ।	હિંસા ન કરનારા દેવોને પ્રિય હોવાથી
(૪) હેતુવિભક્તિ	अहिंसकेभ्यो अन्ये धर्मलोकेषु वस्तु न लभन्ते	હિંસા કરનારાઓને સ્વર્ગમાં જગ્યા મળતી નથી
(૫) વિપક્ષ	याज्ञिक हिंसापरायणा अपि स्वर्गे वसन्तीति वण्यते ॥	યજ્ઞાર્થે હિંસા કરનારા દેખીતી રીતે સ્વર્ગમાં જાય છે એવું કહે છે
(૬) વિપક્ષપ્રતિષેધ.	"हिंसका कदापि देव प्रिया न भवन्ति ।	હિંસા કરનારા કદી દેવોને પ્રિય હોતા નથી
(૭) દૃષ્ટાન્ત	अर्हन्तो हिंसाभयादन्न न पचन्ति ।	જૈન સાધુઓ હિંસા થાય માટે અન્નને પકાવતા નથી

(૮) આશંકા.	अन्ये पुरुषा यदन्नं पचन्ति तदन्नमर्हन्तोऽपि भुञ्जन्ति अतस्तेऽपि हिंसादोषेण लुप्यन्त्येव॥	બીજાઓ જે અન્ન પકાવે છે તે જૈન સાધુઓ ખાય છે એટલે દેખીતી રીતે જ તેઓ હિંસાદોષ યુક્ત બને છે
(૯) આશંકા પ્રતિષેધ.	अर्हदुद्देशेनैव यन्नपच्यते तद्गतहिंसादोषेण ते न लुप्यन्ति ।	જે અન્ન જૈન સાધુઓ માટે પકાવનામા આવેલુ હોતુ નથી તેને માટે થએલી હિંસાનો દોષ તેમને લાગતો નથી
(૧૦) નિગમન.	अतो अहिंसा परमो धर्मः	એટલે હિંસા શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે.

નૈયાયિકોની જ કલ્પના મધ્યવર્તી રાખીને પોતાના વિશિષ્ટ ઉદ્દેશની સિદ્ધિને માટે તેમાં જરુર પૂરતો ઉમેરો કરીને આ દશ અવયવો ઉપજાવી કાઢેલા છે જરાક સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિથી જોઈશું તો જણાશે કે નૈયાયિકોના ન્યાયના અવયવોની કલ્પનાથી આ છેક જ વિસંગત નથી. ૫, ૬, ૮, ૯ એ ચાર વાક્યો આ ન્યાયમાં સમાવિષ્ટ કરવા જેવાં નથી લાગતાં, ૨ અને ૪ વાક્યો કેવળ સ્પષ્ટીકરણાર્થે કોઈ જુદાં જુદાં હોવાનું કારણ નથી. આ પ્રમાણે તેનો મેળ બેસાડી શકાય

હવે જૈનો સિવાય બાકીના શાસ્ત્રકારો ન્યાયના પાંચ કરતાં ઓછા અવયવો માનનારા છે.

બૌદ્ધ

ન્યાયનાં ફકત બે જ અવયવો માનવાં જોઇએ એવું આ લોકો કહે છે. કયાં બે તે માત્ર નિશ્ચિતપણે કહેતા નથી. ઉદાહરણ અને ઉપનય, પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ, કિંવા પ્રતિજ્ઞા અને ઉદાહરણ–આ પૈકી કોઇ પણ એક દ૬–જોડી–માનવું એવા પ્રકારનો તેઓનો મત હોય તેમ દેખાય છે.

મીમાંસક

પહેલાં ત્રણ, અમર છેવટનાં ત્રણ, એટલા જ અવયવો માનવાં જોઇએ એવું તેઓનું કહેવું છે.

વેદાન્તી (અદ્વૈત)

મીમાંસકો પ્રમાણે જ ગમે તે ત્રણ અવયવો માનવાં એવો તેઓનો મત છે.

સાંખ્ય

નૈયાયિકોનાં જેવાં પાંચ અવયવો તેઓ માને છે. (સાં. પ્ર. ભા. ૫–૨૭)

ઉપર પ્રમાણે અવયવ સંખ્યા બદલ મતભેદો જણાઇ આવે છે છતાં નૈયાયિકોનું મુખ્ય ધોરણ બધાને માન્ય હોય તેવું લાગે છે. તો પછી મતભેદ શા સારુ ? એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક રીતે જ ઉત્પન્ન થાય. તેનો ઉત્તર હવે વિચારીએ.

ન્યાયનુ—પરાર્થાનુમાનનુ—સ્વરુપ તેમજ પ્રયોજન બરાબર લક્ષમા ન લેવાથી જ ઉપર જણાવેલો મતભેદ અસ્તિત્વમા આવેલો લાગે છે પચાવયવી વાક્યનો મૂળ હેતુ બીજાની અંદર પરામર્શ ઉત્પન્ન કરી તેને અનુમિતિ થાય તે પ્રમાણે કરવાનો છે આ અનુમિતિ વ્યાપ્તિ અને પક્ષધર્મતા દેખાડનારુ ઉદાહરણ–વાક્ય તથા ઉપનય–વાક્ય એવા બે જ વાક્યો ઉચ્ચારવાથી પણ સાધ્ય થઈ શકે ખરી, પરતુ પ્રશ્ન એ રહે છે કે ઉદાહરણ–વાક્ય એકદમ ઉચ્ચારવુ શી રીતે ? તેને માટે મૂળ પ્રાસ્તાવિક બે બે વાક્યો હોવા જરુરના છે મતલબ કે, પ્રતિપાદનમા સરળતા લાવવાની દૃષ્ટિથી નૈયાયિકોના જ ક્રમ બરાબર છે જેઓ કેવળ પહેલા ત્રણ જ વાક્યો પૂરતા માને છે તેઓએ વિવેચન અધવચ્ચ જ છોડી દેવા જેવુ થાય છે પહેલા ત્રણ વાક્યો ઉચ્ચાર્યા પછી ચોથાની ગરજ રહેતી નથી એવુ લાગે છે તેનુ કારણ ચોથામા નવીન કશુ સમજાતુ નથી એ જ છે પણ નવીન ન સમજાતુ હોય તોપે આવી તરેહના (સાધ્ય વ્યાપ્ય હેતુ) પક્ષ ઉપર છે એવુ સાભળનારને ખાત્રી થાય તેવુ કંઈક કરવુ પડે ખરુ તે જ નૈયાયિકો શબ્દથી, કહેવાથી, થાય છે એમ કહે છે એટલ ચોથાની ઉપયુક્તતા અનિવાર્ય છે વિશેષમા જ્યા પક્ષ અને પ્રતિપક્ષ ભાવનાથી ચર્ચા કરવાની હોય ત્યા ચર્ચા અધવચ્ચે છોડી દેવાથી ઉલટો ગોટાળો ઉત્પન્ન થાય છે એટલે નૈયાયિકોએ જે પાચ અવયવોની મર્યાદા ઠરાવી છે તે ખૂબ જ અર્થ સૂચક અને યથોચિત લાગે છે વળી નૈયાયિકો એ પણ કહેવાનુ ભૂલ્યા નથી કે જો પ્રતિપક્ષ સમજસ અને મળી જાય એવો હોય તો આગળની તકરાર સભવે નહી અને એવુ હોય ત્યા કેવળ બે જ અવયવો ઉચ્ચારવાથી પણ કામ સરે છે પરતુ નૈયાયિકોની નજર સમક્ષ આવો કેવળ સરળ અને સમંજસ વાદ જ ન હતો " જલ્પ ",

" વિતંડા. " ઈત્યાદિ ચર્ચા પ્રકારો તરફ પણ તેમનું પૂરતું લક્ષ હતું. એટલે તેઓએ જે પાંચ અવયવો ઠરાવેલા છે તે તેવા પ્રકારની ચર્ચામાં તો ખાસ જ આવશ્યક હોય છે. બાકી સરળ અને મૃદુ વાદની અંદર તો તેમણે પણ અવયવ સંખ્યા બદલ આગ્રહ સેવેલો નથી અને તેથી જ "તત્ત્વ–ચિંતામણિ"માં પુષ્કળ જગ્યાએ પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ એ બે વાક્યોનોજ પ્રયોગ મળી આવે છે. " અદ્વૈત " સિદ્ધિમાં પણ અવયવ સંખ્યાના વિષયમાં આગ્રહ ધરેલો નથી. **નાગ્રહ્યવયવેષ્વાગ્રહઃ** એવું આને લીધે જ કહેલું છે અર્થાત્, આવા અપવાદરુપ પ્રસંગોનો વિચાર ન કરીએ તો સંપૂર્ણ અનુમાનકલ્પના ઉત્પન્ન થવા માટે પાંચ વાક્યોની આવશ્યકતા રહે છે એ સૌ કોઈ કબુલ કરશે. . " પરાર્થાનુમાન " એટલે ' સ્વાર્થાનુમાન નહીં " એ ખૂબ લક્ષમાં રાખનારને નૈયાયિકોની જ અવયવસંખ્યા યોગ્ય હોવાનું જણાયા વગર રહે તેમ નથી. પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્રમાં ત્રણ અવયવો જ કહેલા છે. પણ તે પણ આવા જ કોઈ કારણને લીધે અધૂરા લાગે છે. એ જો બરોબર લક્ષમા લેવું હોય તો પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્રીય વિવેચનનું ઊંડું નિરીક્ષણ કરવું જોઇએ અને તેની સાથે પાશ્ચાત્યોના Logic ની અને પૌરસ્ત્યાના તર્કશાસ્ત્રની કંઇક વિસ્તારપૂર્વક તુલના કરવી જોઈએ. એટલે હવે એ વિષય તરફ જ વળીએ.



આ પ્રકરણમાં ' અવયવ "—' પરાર્થાનુમાન "—નુ વિવેચન કર્યું. હવે મૂળ ક્રમ પ્રમાણે "તર્ક" અને ' નિર્ણય"નુ વિવેચન કરવુ જોઇએ પરતુ તે કરતા પહેલાં આપણી આ ભારતીય અવયવ પદ્ધતિ સાથે Aristotle—એરિસ્ટોટલ—ના Syllogism, ની પદ્ધતિની તુલના કરી જોવાનુ વિશેષ આવશ્યક લાગે છે કારણ હાલમાં પાશ્ચાત્ય તેમજ પૌરસ્ત્ય અનેક પડિતોએ આ વિષય ઉપર ઠીક ઠીક પ્રમાણમા લખેલુ છે આવા પ્રકારની તુલનાથી આ વિષય સમ્બંધમા આપણને કઇક વિશેષ લાભ થાય તેમ છે એવુ વાસ્તવિક રીતે તો અમને કઇ લાગતુ નથી તથાપિ આવા તુલનાત્મક વિવેચન શિવાય ગ્રથની શોભા વધતી નથી એવુ મતવ્ય હાલના વિદ્વર્ગના કેટલાક ભાગમા પ્રચલિત હોવાથી, તેમ જ શરુઆતનાં પહેલા જ પ્રકરણમા અમે જે વિધાન કરેલુ છે કે તુલાનાત્મક વિવેચન ઉપર ખાસ ભાર કે વિશ્વાસ મુકવાનુ કઇ જ કારણ જણાતુ નથી તેનુ રહસ્ય પણ સ્ફુટ થાય તેટલા માટે આ પ્રકરણમા પાશ્ચિમાત્ય અવયવ' વિચાર સાથે—અને તેને અગે પાશ્ચાત્ય Logic સાથે પણ—ભારતીય તર્કશાસ્ત્રની તુલના કરી વાચક સમક્ષ રજુ કરવાનુ અમને ઠીક લાગે છે પહેલા બે ત્રણ ઠેકાણે ત્રુટક ત્રુટક પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્ર સાથે કરેલી તુલનાનુ વ્યાપક સ્વરુપ સમજાય તે દૃષ્ટિથી પણ આ આવશ્યક કરે છે

આજ પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રમા રુઢ થઇ ગએલા Syllogism

—કિંવા " પાશ્ચિમાત્ય ન્યાય "—નું મૂળ ગ્રીસ દેશમાનાં ઍરિસ્ટોટલ નામના તત્વજ્ઞે શોધી કાઢયું છે એ હકીકત સુપ્રસિદ્ધ જ છે. પાશ્ચિમાત્ય ન્યાયના તેણે ત્રણ જ અવયવો ઠરાવેલાં છે. તે નીચે પ્રમાણે.—

All men are mortal (સર્વે માનવો મર્ત્ય છે.)
Socrates is a man (સોક્રેટીસ માનવ છે)
Socrates is mortal (એટલે સોક્રેટીસ મર્ત્ય છે.)

ઍરિસ્ટૉટલનાં આ ત્રણ વાકયોની બરોબર ઝીણવટથી સમીક્ષા કરનારને નૈયાયિકોનાં પાંચ વાકયો પૈકી છેવટના ત્રણ વાકયો તેની અંદર સમાયલાં હોવાનું સમજાશે. આજ ઉદાહરણને ભારતીય પંચાવયવ પદ્ધતિથી નીચે પ્રમાણે માંડી શકાયઃ—

(૧) " સૉક્રેટીસ મર્ત્ય છે. " (પ્રતિજ્ઞા)

(૨) " કારણ તે મનુષ્ય છે " (હેતુ)

(૩) " જે જે મનુષ્ય (મનુષ્યત્વ યુકત) હોય છે, તે તે મર્ત્ય (મર્ત્યત્વ યુકત) હોય છે, જેવાકે—શિવાજી, રામદાસ, તિલક, ઈત્યાદિ. " (ઉદાહરણ)

(૪) " તેવી જ રીતે સૉક્રેટીસ મનુષ્ય છે (મર્ત્યત્વને કદી પણ ન છોડનારા મનુષ્યત્વ ધર્મ યુકત) " (ઉપનય)

(૫) " તેથી, સૉક્રેટીસ મર્ત્ય છે " (નિગમન)

આ પાચ વાક્યો પૈકી છેલ્લા ત્રણ વાક્યો ઉદાહરણ, ઉપનય, અને નિગમન—પાશ્ચિમાત્ય ન્યાયના અવયવો સાથે ઘણા જ મળતા છે એ તરત સમજાય તેવુ છે આમ બન્ને તરફના વાક્યોના બાહ્ય આકાર અચાનક જુદા દેખાય છે, છતા અર્થ તો એક નીકળે છે, એ માર્મિક વાચકને સહેજે સમજી શકાય તેવુ છે તાત્પર્ય કે આ બન્ને વાક્ય પદ્ધતિમા એવો કોઈ મૂળભૂત ભેદ જણાતો નથી

હવે, જ્યારે આ બન્ને પદ્ધતિમા મૂળભૂત એવો કોઇ પણ ભેદ નથી ત્યારે એકમા ત્રણ અને બીજામા પાચ અવયવો એવો ભેદ શા સારુ ? એવો પ્રશ્ન અહીં ઉપસ્થિત થવો સ્વાભાવિક છે તેનો ઉત્તર સારી પેઠે સમજી શકાય તેને માટે પ્રથમ આગલા પ્રકરણમા અપાઇ ગએલુ ભારતીય ન્યાયમાર્નુ પાચ વાક્યોનું, વિશેષત પહેલા બે વાક્યોનુ, પ્રયોજન ધ્યાનમા લેવાનુ જોઇએ એકાદા પ્રશ્ન ઉપર બે પરસ્પર વિરુદ્ધ મતો આગળ આવે ત્યારે તેમ જ તેવા પરસ્પર વિરુદ્ધ મતના વાદી–પ્રતિવાદીની ચર્ચા એકત્ર કરવાની હોય ત્યારે તે તે વ્યક્તિએ પોતાનો મત મધ્યસ્થને તેમજ શ્રોતાઓને નિશ્ચિતપણે કહેવો ઈષ્ટ છે આ થઇ પ્રતિજ્ઞા વક્તા અમુક મતનો છે, એ જો પહેલથી જ સમજાય તો તે પોતાના મતની પુષ્ટિ અર્થે ક્યા પ્રમાણો (હેતુ) આગળ કરે છે, અને તે પ્રમાણે આગળ કરેલા પ્રમાણો યથાર્થ છે કે નહીં, તેની વિચક્ષણા કરવી બીજાઓને સહેલી પડે છે એનાથી ઊલટુ, જો વક્તાનો સિદ્ધાંત તેના વિવેચનના છેવટના જ ભાગમા જણાવવામા આવે તો તેન પૂર્વ વિવેચનની યથાર્થતા ચકાસી જોવાની યોગ્ય સંધી જતી રહેલી હોવાથી તેણે રજુ કરેલા પુરાવાનો પ્રતિપાદ્ય સિદ્ધાંત સાથે મેળ છે કે નહીં તે જોવાનું બની શકતું નથી એટલે આ દૃષ્ટિથી

પહેલાં બે પ્રાસ્તાવિક વાક્યોની ખાસ જરૂર રહે છે જ. પરંતુ આ પ્રાસ્તાવિક અવયવોની ગરજ પાશ્ચાત્યોને ન જણાઇ તેનું કારણ તેઓના તર્કશાસ્ત્રની પરંપરા છે ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમાં અનુમાનના "પરાર્થાનુમાન" અને "સ્વાર્થાનુમાન" એવા જે બે ભેદ કરેલા છે તેવા ભેદ પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રમાં નિદાન આરંભમાં પણ ઘણા કાળ પર્યંત ન હોતા. અનુમિતિ કઇ પ્રણાલિથી ઉત્પન્ન થાય છે અને કેવા પ્રકારની શબ્દયોજનાથી તે બીજાને ગળે ઉતારવામાં આવે છે, એ બન્ને પ્રશ્નોનું વિવેચન ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા એકજ શાસ્ત્રની અંદર મળી આવે છે. ત્રીજી રીતે પહેલો વિચાર, પછી શબ્દપ્રયોગ કિંવા વાક્યપ્રયોગ, એવો ક્રમ સાધારણ રીતે દેખાતો હોય તો પણ વિચાર અને વાક્યપ્રયોગનો અત્યંત નિકટનો સંબંધ ધ્યાનમાં લઇ તે બન્નેને ભારતીયોએ વિખૂટા પાડ્યા નથી. આને લીધે જ તેમના તર્કશાસ્ત્રનો, વિચારશાસ્ત્રનો આરંભ શબ્દવિરહિત જ્ઞાનના પૃથક્કરણમાંથી થતો હોય છે અને જ્ઞાનોદ્ગમના ક્રમ પ્રમાણે જ તેમનો વાક્યપ્રયોગ પણ રચાયેલો હોય છે

પરંતુ આ સૂક્ષ્મ ભેદ તરફ પાશ્ચાત્યોનું જેટલું જવું જોઇએ તેટલું લક્ષ ગયું નથી એને લીધે તેઓના તર્કશાસ્ત્રનો આરંભ શબ્દના–Terms–અને વાક્યના–Propositions–ના પૃથક્કરણથી કરવામાં આવે છે. શબ્દ કિંવા વાક્ય, અને તેનાથી વ્યક્ત થનાર વિચાર, એમાં ભેદ હોવાનું તેઓ જાણતા હતા અને હજીએ જાણે છે. છતાં આ બેનો સંબંધ શાસ્ત્રીય વિવેચનમાં દાખલ કરવાથી કઇ પણ લાભ થાય એવું નહીં લાગવાથી એ મુદ્દા તરફ તેમણે દુર્લક્ષ કરેલું હોવું જોઇએ. અનુમિતિ કઇ પ્રણાલિથી મનમાં ઉત્પન્ન થાય છે એનું વિવેચન પાશ્ચાત્ય પદ્ધતિ

પ્રમાણે માનસ શાસ્ત્રમાં (Psychology) કરવામાં આવેલુ છે. તર્કશાસ્ત્રમાં તે આવી શકતું નથી. આને લીધે એક રીતે તેમની વિવેચન પદ્ધતિમાં કૃત્રિમપણું દાખલ થઇ ગએલુ જોવામાં આવે છે. મનુષ્ય જ્યારે તર્ક કરે છે, અગર તેા પેાતે કરેલેા તર્ક બીજાને કહેવા જાય છે ત્યારે સામાન્ય સિદ્ધાંતામાંથી તે બીલકુલ જ પ્રારંભ કરતેા હેાતેા નથી. કારણ એવા તેા કેટલાએ સામાન્ય સિદ્ધાંતેા તેના મનમાં સુષુપ્તાવસ્થામાં પડી રહેલા હેાય છે. તેમાંથી કેાઇ એકજ સામાન્ય સિદ્ધાંત તર્ક વખતે તેના મન પટ ઉપર વ્યક્ત થાય છે, અને તેનું કારણું કેાઇ વિશેષ પ્રશ્નને લઇને તેની જણાતી ગરજ એજ હેાય છે આ રીતે વ્યક્ત થઇ આવેલેા સિદ્ધાંત એ જ નૈયાયિકેાની ‘ પ્રતિજ્ઞા’ છે. પરંતુ વિચારણાપ્રણાલિ, કિંવા શબ્દ પ્રણાલિ, કિંવા સ્વાર્થાનુમાન અને પરમાર્થાનુમાન, નું વિવેચન પાશ્ચાત્યેાએ બે નિરનિરાળા શાસ્ત્રોની અંદર કરવાનુ ઠરાવેલું હેાવાથી, તેઓને તેમનુ ત્રણ અવયવેાવાળું અનુમાન પરિપૂર્ણ જણાય છે. જેને પૌરસ્ત્ય તેમજ પાશ્ચિમાત્ય અનુમાનપદ્ધતિનું પૂરેપૂરૂ આકલન થએલું ન હેાય તેને આ વિષયમાં અધિક ઊંડા ઉતારવાથી કંઇ લાભ ન હેાવાથી આ મુદ્દા ઉપર વધુ લખવાનેા મેાહ સંકેલી લેવેા જોઇએ. તથાપિ તે ઉપરથી કેાઇએ ગેરસમજ કરવાની જરૂર નથી, પાશ્ચિમાત્ય પદ્ધતિ કૃત્રિમ છે એટલું જ અત્રે સૂચવવાનેા મુખ્ય હેતુ છે. તેની સાથે સાથે ભારતીય નૈયાયિકેાનું વિવેચન કુદરતને અનુસરતું છે એટલું વાંચકેાનાં હૃદય ઉપર પ્રતિબિંબિત થાય એટલે આ તુલનાનેા ઉદ્દેશ સિદ્ધ થયેા એમ સમજવા હરકત નથી આ ઉદ્દેશ સ્પષ્ટ થાય તેટલા માટે અહીં એક ભૂલવાળુ અનુમાન ઉદાહરણાર્થ લઇ બન્ને પદ્ધતિ પ્રમાણે તેનું મંડાણ કેવી રીતે થાય તે જોઇએ:—

બધાં માંકડાં પ્રાણી છે.

બધા કામડા પ્રાણી છે.

માટે, બધાં માંકડાં કામડા છે.

આ પાશ્ચિમાત્ય પદ્ધતિ પ્રમાણેનું અનુમાન. એની અંદરની ભૂલ સમજવા માટે પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રની નિયમાવલીનો ખ્યાલ હોવો જોઇએ. અર્થાત્ તર્કશાસ્ત્રીય પરિભાષાથી અજાણ હોય તેવાને આ અનુમાનપ્રણાલિમા ક્યાંયે ભૂલ દેખાશે નહી.

હવે એજ અનુમાન નૈયાયિકોની પદ્ધતિયી માડી જોઇએ —

(૧) બધાં માકડાં કામડા છે. (પ્રતિજ્ઞા)

(૨) પ્રાણી છે માટે (હેતુ)

(૩) જે જે પ્રાણી હોય છે તે
કામડા હોય છે. જેમકે કામડા (ઉદાહરણ)

(૪) તેજ પ્રમાણે માંકડાં કામડાપણું
છોડી ન દીધેલા પ્રાણીત્વ ધર્મયુક્ત છે (ઉપનય)

(૫) તેથી તેઓ કામડા છે. (નિગમન)

ઉપર પ્રમાણે મંડાણ થતાં ત્રીજા જ વાક્યમા અમે તેવા સામાન્ય મનુષ્યને પણ તેની અંદરની ભૂલ સમજાઇ આવે તેવી છે. આ એક જ ઉદાહરણ નૈયાયિકોની પંચાવયવી પદ્ધતિનું નૈસર્ગિકત્વ તેમજ શ્રેષ્ઠત્વ બહુ સુંદર રીતે દર્શાવી આપે એમ છે. પાશ્ચાત્યોએ અનુસરેલી યુકલીડની અનુમાનસાધનપદ્ધતિનું નિરીક્ષણ કરનારને તે નૈયાયિકોની " પ્રતિજ્ઞા " થી શરુ થતી હોવાનું જણાઇ આવશે નૈયાયિકોના પ્રતિજ્ઞા-નિગમન સાથે યુકલીડના Data અને Q. E. D. નું સાદશ્ય, તેમજ હેતુ સાથે Proofનું સાદશ્ય એ બહુ એ

જ દેખાડે છે. પરંતુ પાશ્ચાત્યોની ત્રણ અવયવવાળી અનુમાન પ્રણાલિમા આ નૈસર્ગિકત્વ નથી. પાશ્ચાત્યોની આ પ્રમાણેની અનૈસર્ગિક પ્રણાલિને લીધે તેઓને જુદા જુદા કૃત્રિમશાસ્ત્ર વિભાગોની આવશ્યકતા પડે છે. આ વિધાનની યોગ્ય પ્રતિતિ થવા માટે થોડું વધારે વિવેચન કરીશું છેવટે બન્નેના આ પ્રકારના શાસ્ત્રવિભાગીકરણનું ઝાણુ નિરીક્ષણ પણ કરી લઇશુ.

પાશ્ચિમાત્ય Logic ના બે વિભાગો પ્રસિદ્ધ જ છે. Inductive અને Deductive એવા તર્કશાસ્ત્રના કિંવા અનુમિતિના બે પ્રકાર પાડી પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્રમા તેનો નિરનિરાળો વિચાર કરવામા આવે છે. વિશેષ ઉદાહરણો ઉપરથી સામાન્ય સિદ્ધાંત ઉપજાવવો એને Inductive Inference કહે છે. તેનાથી ઊલટુ, સામાન્ય સિદ્ધાંત ઉપરથી વિશિષ્ટ વ્યક્તિ બદ્દલ, કિંવા વિશેષ સિદ્ધાંતોનુ અનુમાન કરવુ એને Deductive Inference કહે છે. આ બન્ને પ્રકારોને અનુક્રમે આપણે "વ્યાપ્તિ ગ્રાહક" અને "વિશેષ ગ્રાહક" એવા નામો આપીશુ. આ પૈકી વિશેષગ્રાહક અનુમાનપદ્ધતિના નિયમો નૈયાયિકોએ કહેલા છે. પરંતુ વ્યાપ્તિગ્રાહક અનુમાનપદ્ધતિના નિયમો તેમણે કહેલા નથી એવો કેટલાક પાશ્ચાત્ય ગ્રંથકારોનો ગ્રહ બંધાયલો છે. પરંતુ તે બરોબર નથી પૌરસ્ત્ય અનુમાન વર્ગીકરણમા આ ભેદનું જ કંઇ મહત્વ મનાયુ નથી. જે સામાન્ય સિદ્ધાન્ત ઉપરથી વિશેષ અનુમાનો કાઢવાનાં હોય તે સિદ્ધાન્તોની યોગ્યાયોગ્યતા સબંધી પણ તેજ ઠેકાણે વિવેચન હોવું નૈસર્ગિક છે એમ જાણી ભારતીયોએ આ બન્ને પદ્ધતિ આવી રીતે જુદી પાડી જ નથી. આજના પાંચ અવયવનાં વાક્ય માહેલા ઉદાહરણ નામના અવયવનુ સ્વરુપ ધ્યાનપૂર્વક જોનારને આ વિધાનની

યથાર્થતા સમજાયા વગર નહીં રહે. તે અવયવમાં કેવળ સામાન્ય સિદ્ધાન્ત કહેવો ન હોય, તે સામાન્ય સિદ્ધાન્ત સત્ય કેમ માનવો જોઈએ તે પણ કહેવું છે. એટલે ભારતીય અનુમાનમા પરાર્થાનુમાનમાં–આ બન્ને પદ્ધતિઓનો સમાવેશ થઈ જાય છે એવુ કહેવું જ ગમ્ય થશે.

પાશ્ચિમાત્ય વિચારસરણીને અનુસરીને જ વિચાર કરવાની જેને ટેવ છે તેને આ બધો ગોટાળો જ માત્ર લાગશે, જ્યારે પૌરસ્ત્ય વિચારસરણીને અનુસરીને વિચાર કરવાની જેને ટેવ હશે તેને પાશ્ચિમાત્યોનુ વિભાગીકરણ બિલકુલ કૃત્રિમ અને નિરર્થક પણ લાગ્યા વગર નહીં રહે આ બે પ્રણાલિ પૈકી કઈ ખરી કે કઈ ખોટી એનો નિર્ણય કરવો સહેલો નથી. કારણ એ નિર્ણય તો બન્ને પક્ષના વિદ્વાનો એકઠા બેસીને ચર્ચા કરે ત્યારે જ થાય તથાપી સામાન્યમત આપણે એમ કહી શકીએ કે બન્ને તરફના શાસ્ત્રોનો વિકાસ વિભિન્ન પરંપરાથી થતો ગએલો હોવાથી એક પરંપરાના અનુરોધથી બીજીને દોષયુક્ત ઠરાવવી હિતાવહ નથી. પાશ્ચિમાત્ય શાસ્ત્રોની વર્ગીકરણ પદ્ધતિ તેમજ વિવેચન પદ્ધતિ વિગેરે સર્વ ભિન્ન ધોરણોને અવલબીને થએલી હોવાથી આ બન્ને પદ્ધતિઓની તુલના કરવાથી નવીન વિદ્યાર્થીને કંઈ પણ વિશેષ લાભ થવા જેવો નથી એનુ જે અમે આ ગ્રંથના આરંભમા વિધાન કર્યું છે તેનું રહસ્ય હવે વાચકોના લક્ષમા આવશે એવી આશા છે. તાત્પર્ય કે પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રમાની પ્રત્યેક કલ્પના તેના તેજ ક્રમપૂર્વક ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા મળી આવે તો જ તે પૂર્ણ, નહીં તો અપૂર્ણ, કિંવા દોષયુક્ત, છે એમ માનવુ એ અવિચારીપણાની પરાકાષ્ઠા કહેવાય.

તો પછી ભારતીયોએ વ્યાપ્તિમાહક અનુમાનના (Ind

uotive inference) સબંધમાં શું કહેવું છે, અમર આ વિષયનો ક્યાં અને કેવો અંતર્ભાવ કરેલો છે, તે જણાવો, એવો પ્રશ્ન અહીં જરૂર ઉભો થાય. તેનો ઉત્તર આગલા પ્રકરણોમાં વ્યાપ્તિગ્રહોપાયનું વર્ણન કરતી વખતે અપાઇ ગએલો જ છે તે ઉપરથી સમજાશે કે બે વસ્તુઓમાં હમેશનું સાહચર્ય તો ત્યારે જ સંભવી શકે કે જ્યારે એ બે વચ્ચે આગન્તુક નહીં, પરંતુ વાસ્તવિક સાહચર્ય હોય. એટલે કે એ બે વચ્ચે અસાહચર્ય ક્ષણ પણ કલ્પી શકાય નહીં એવું ગાઢ સાહચર્ય હોય વિશેષ અનુભવના આધારે સામાન્ય સિદ્ધાન્ત બાંધવો હોય તો તે પણ આજ પ્રણાલિથી બાંધવામાં આવે છે અર્થાત્ પહેલાના પ્રકરણમાં વ્યાપ્તિ કેવી રીતે ઠરાવવી એ પ્રશ્નનું વિવેચન કરતી વખતે જે કહેવું છે તેમાં જ આ પ્રશ્નનો ઉત્તર પણ સમાઇ જાય છે

નૈયાયિકોએ પાશ્ચાત્યો પ્રમાણે Inductive Method પણ Deductive Method કરતા જુદી છે એવું માત્ર માનેલું નથી કારણ તેઓના મત પ્રમાણે Inductive Method માં જે પદ્ધતિનો આશ્રય લેવામાં આવે છે તે વાસ્તવિક રીતે વિશેષ-ગ્રાહક જ (Deductive) હોય છે એકાદ ઉદાહરણ કિંવા અનેક ઉદાહરણો જોઇને જ્યારે આપણે સામાન્ય સિદ્ધાન્ત બાંધીએ છીએ ત્યારે તે માનવ વિચાર પદ્ધતિના સર્વ સામાન્ય અને વ્યાપક સિદ્ધાન્તોને અનુસરીને જ બાંધતા હોઇએ છીએ અર્થાત્ સામાન્ય સિદ્ધાન્ત એ પણ છેવટે એક પ્રકારનો વિશેષ સિદ્ધાન્ત જ હોય છે અને તે ઉપર જણાવી તેવી મૂળભૂત વિચાર પદ્ધતિએ સ્વિકારેલા વ્યાપક સિદ્ધાન્તો ઉપરથી જ તારવી કાઢવામાં આવેલો હોય છે આ " વ્યાપક સિદ્ધાન્ત " પાશ્ચાત્ય તેમજ પૌરસ્ત્ય મત પ્રમાણે આગળના પ્રકરણમાં આપવામાં

આવેલા છે તે ઉપરથી Inductive Method ને Deductive Method નો તદ્દન ફેંસલો જ પ્રકાર છે એવું સહેજે પણ કહી શકાય એમ નથી. એ જણાઇ આવશે. ×

આટલે સુધી આપણે કેવળ જુદી જુદી અનુમાન પદ્ધતિઓ સંબંધી તુલનાત્મક વિવેચન કર્યું. પરંતુ એટલાથી જ બધી શંકા કંઇ દૂર થઇ શકતી નથી. પાશ્ચાત્ય પદ્ધતિ પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્રમાં સમાવિષ્ટ ન થઇ શકે એવા વિષયોની પણ અમે આ ગ્રંથમાં ચર્ચા કરેલી છે. તે સુસંગત છે કે નહીં તે બરોબર લક્ષમાં આવવા માટે બંન્ને તરફના આધ્યાત્મિક વિષયોના વિભાગીકરણનો મર્મ ધ્યાનમાં લેવો પડશે. એટલે હવે પાશ્ચાત્યોની શાસ્ત્રવર્ગીકરણ પદ્ધતિ તરફ આપણે આપણી મીટ માંડીશું.

પાશ્ચાત્ય પદ્ધતિ પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્રની વ્યાખ્યા "Logic is a systematic study of the general conditions of valid inference "* એવી કરવામાં આવે છે. એટલે કે, સત્ય અનુમાન પ્રણાલિનો પદ્ધતિસરનો અભ્યાસ, એટલું જ માત્ર Logic નું ક્ષેત્રવર્તુલ દોરવામાં આવ્યું છે કેવળ આજ વ્યાખ્યાના દષ્ટિબિન્દુથી અવલોકતાં આ ગ્રંથમાં વર્ણવેલા વિષયો અતિ વ્યાપ્ત હોવાનું જણાઇ આવશે. કારણ પાશ્ચાત્ય વર્ગીકરણ પ્રમાણે જે વિષયોનો Psychology (માનસશાસ્ત્ર), Epistemology (જ્ઞાનશાસ્ત્ર), કે Ontology (પ્રમેયશાસ્ત્ર)માં સમાવેશ થાય એમ હોય તે વિષયો પણ આ ગ્રંથમાં તર્કશાસ્ત્રના વિષયો પૈકી

× An Introduction to Logic–By Josepp. Pp. 396-97.

* Encyclopædia Britannica, 14th. Ed. Vol. XIV. P. 307.

વર્ણવાયલા છે એટલે પાશ્ચાત્ય પદ્ધતિએ કરવામાં આવતુ શાસ્ત્ર વર્ગીકરણ જેના વિચારવલણમા દઢીભૂત થઈ ગએલુ હશે તેને ભારતીય તર્કવિદ્યા, કિંવા તર્કશાસ્ત્ર અનેક વિચાર વિષયોના ખીચડા જેવેા લાગે તેા તેમા આશ્ચર્ય પામવા જેવુ કઇ નથી પરતુ તેને લીધે જો એમ કહેવામા આવતુ હોય કે ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર વિવેચન અશાસ્ત્રીય છે તેા તે કેવળ વિશેષ આશ્ચર્યજનક છે, અને અપ્રતીત પણ છે પાશ્ચાત્યોએ પોતેજ તેમનુ Logic સ્વતત્રપણે કાર્યક્ષમ નથી એ દેખાડેલુ છે, અને વળી વધારામા ઠેકાણે ઠેકાણે તેઓએ સ્વત જ પ્રતિપાદન કરેલુ છે કે તર્કશાસ્ત્ર નેા અભ્યાસ ઉપર ગણાવ્યા તેવા અન્ય શાસ્ત્રોના અભ્યાસ સિવાય સપૂર્ણ થઇ શકતેા નથી (The thorough study of Logic certainly requires attention to both psychological and epistemological problems) માનવજ્ઞાનના જુદી જુદી દષ્ટિબિદુથી (points of view) વિભાગેા પાડી, જુદા જુદા કૃત્રિમ શાસ્ત્રવિભાગેામા તે બધાનેા જુદેા જુદેા વિચાર કરવેા એ પાશ્ચાત્યોની યાંત્રિક યુગીય પ્રવૃત્તિને બધ બેસતુ લાગે છે, પરતુ પૌરસ્ત્યોને તેા જ્ઞાનનેા સર્વબાજુનેા એકત્ર વિચાર કરવેા ઇષ્ટ લાગે છે અર્થાત્ આ દષ્ટિનેા ભેદ છે એક જ વિષયનેા એકત્રિત તેમ જ અવયવશ (एकत्वेन पृथक्त्वेन) વિચાર કરવેા પડે છે એ હકીકત ભારતીયોને માન્ય છે પણ એ બધા અવયવેા ગકય તેના નજદિક મુકયા સિવાય તેમા (સજિવ શરીરમા ભાસમાન થનારુ) ચૈતન્ય દેખાઈ આવવાનુ નથી એવુ લાગવાથી નૈયાયિકાદિ ભારતીય તત્ત્વજ્ઞેા તે બધાનેા એકજ શાસ્ત્રની અદર વિચાર કરે છે ઐહિક વિષયવિભાગનેા સ્વિકાર કરીને તે તે વિષયોના જુદા જુદા વિચાર ભારતીય તત્ત્વજ્ઞ પણ કરે છે, પરતુ

તે જુદા જુદા પ્રકરણોમાં કરે છે તે જ. આવી રીતે જે ગ્રંથની અંદર વિશેષ અંગેનો વિચાર કરવામાં આવ્યો હોય તે ગ્રંથને પ્રકરણગ્રંથ કહેવાનો ભારતીયોનો રીવાજ છે.+ એનાથી ઊલટું સર્વબાજુનો વિચાર કરનારા ગ્રંથને આકારગ્રંથ (સર્વાંગપરિપૂર્ણગ્રંથ) કહેવામાં આવે છે. ભારતીયોની આ વિશિષ્ટ પદ્ધતિ પ્રમાણે વિચાર કરનારને ભારતીય શાસ્ત્રવર્ગીકરણ પદ્ધતિ જુદા જુદા દૃષ્ટિબિંદુના ભેદ ઉપર અવલંબેલી ન હોઇ વિષયભેદ ઉપર અવલંબી રહેલી હોવાનું જણાઇ આવશે અર્થાત્, જ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે. (Psychology), જ્ઞેય વસ્તુનું વાસ્તવિક રૂપ કયું (Ontology), જ્ઞાનનું યથાર્થત્વ કેવી રીતે ઓળખાય છે (Epistemolgy), સત્ય અનુમાનનું સ્વરૂપ કયુ—આવા બધા પ્રશ્નોનો જ્ઞાનના વિષય સાથે ઘણો ગાઢો સંબંધ છે એ નિર્વિવાદ છે, એટલે તે બધાનો જ્ઞાનનો સર્વાંગીય વિચાર કરનારા એક જ શાસ્ત્રમાં ભારતીયોએ સમાવેશ કરેલો છે. વળી, વિશેષમાં, જુદી જુદી વિચારપદ્ધતિનો સંઘર્ષ—વાદ—(Debate) ચાલુ હોય તે વખતે સ્વપક્ષ વિજયી નીવડવા માટે કયા કયા નિયમો લક્ષમાં રાખીને વાદ કરવો જરુરી હોય છે, એ પણ આજ શાસ્ત્રમા કહેવામાં આવેલું છે. આ સર્વ વિવેચન ભારતીયો એક જ શાસ્ત્રની અંદર કેમ કરે છે તેનો આ ઉત્તર છે. પાશ્ચાત્યો જે આ વિષયોનુ જુદાં જુદાં શાસ્ત્રોમા વિવેચન કરે છે તેમને પણ આ બધાં શાસ્ત્રોનો નિકટનો સંબંધ માન્ય

+ शास्त्रैकदेशसंबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रंथभेदं विपश्चितः ॥

सप्तपदार्थी पृ. ९.

રાખ્યા વગર છૂટકો થયો નથી. નીચેના ઉતારા ઉપરથી આ હકીકત સમજાશેઃ—

" Epistemology is a term applied to that department of thought whose subject matter is the nature and validity of knowledge... It is thus contrasted with Metaphysics, which considers the nature of Reality, with Psychology, which deals with the objective part of cognition... *Epistemology* is concerned rather with the *possibility of knowledge* in the abstract... It is extremely difficult, if not impossible, to draw a hard and fast line between Epistemology & other branches of philosophy. If, for example, philosophy is divided into the Theory of Knowing & the Theory of Being, it is impossible entirely to separate the latter (Ontology) from the analysis of Knowledge (Epistemology), so close is the connection *between the two. Again the relation of* Logic, in its widest sense, & the Theory of Knowledge is extremely close. Some thinkers have identified the two, while others regard Epistemology as a subdivision

of Logio others demarcate their relative spheres,by Confining Logio to the Science of the Laws of Theybl i e. to formal Logic "
(Encpclopaedia Britannica, Vol. VIII, P 660)

ઉપરના ઉતારામા અનેક શાસ્ત્રોને લગતા વિષયોની જે વિષય ગુંથણી દેખાડવામા આવેલી છે તે લક્ષમા રાખીને જ પાશ્ચાત્ય તેમજ પૌરસ્ત્ય અધ્યાત્મવિદ્યાની અદર સમાતા શાસ્ત્રોના વિષયોનુ અવલોકન કરવુ જોઇએ તે પ્રમાણે તેનું અવલોકન કરનારને બન્ને તરફની વર્ગીકરણપદ્ધતિ બરોબર સમજાશે અને વ્યર્થ ગોટાળો થશે નહીં આગળના પ્રકરણમા પરાર્થાનુમાન અને સ્વાર્થાનુમાનના સૂક્ષ્મ ભેદ તરફ પાશ્ચાત્યોનુ લક્ષ ગએલુ ન હોવાનુ જે સૂચન કરેલુ છે તેનો અર્થ એટલો જ લેવાનો છે કે તેઓએ તર્કશાસ્ત્રમા તે મુદ્દાઓનુ વિવેચન કરેલુ નથી. માનસશાસ્ત્રનુ વિવેચન કરતી વખતે તેઓએ સ્વાર્થાનુમાન પ્રણાલિ દેખાડેલી છે એ ખરૂ, પરંતુ તે રીતે તે તર્કશાસ્ત્રીય પરાર્થાનુમાનના વિવેચન કરતા બિલકુલ જ નિરાળી પડી જાય છે અને તેને લીધે તેના એકત્ર વિવેચનમા જે સ્વાભાવિકતા જણાય છે તે અત્રે નષ્ટ થાય છે, અને એને બદલે કૃત્રિમતા પેસી જાય છે. આ કૃત્રિમપણાને લીધે પાશ્ચાત્યોના પરાર્થાનુમાનના (Syllogism) ત્રણ જ અવયવ મન્યા, અને એ કૃત્રિમતામાથી જ અનેક હેત્વાભાસો– fallacies–નો તેમજ અનુમાન પ્રકારોનો જન્મ થયો ભારતીયોની નૈસર્ગિક અનુમાન પ્રણાલિમા આ હેત્વાભાસ, અગર આવા વિવિધ અનુમાનપ્રકારો ઉત્પન્ન જ થતા ન હોવાને લીધે ભારતીય અને પાશ્ચાત્ય હેત્વાભાસોનુ વિસ્તૃત, તેમજ તુલનાત્મક વિવેચન અહીં કરવાનુ કારણ દેખાતુ નથી જે ઇંગ્રેજી ભાષા

જાણુનાર વાચકને તે જાણુવાની ઇચ્છા હોય તેણે તર્કસંગ્રહ ઉપરની ૨૧. આહ્લ્યેની વિસ્તૃત નોંધ (આવૃત્તિ બીજી) પૃ ૨૬૯થી ૨૭૪ પર જોઇ લેવી

આટલે સુધીના વિવેચન ઉપરથી ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર પરિપૂર્ણ છે એવો જો કોઈ નિષ્કર્ષ કાઢે તો તે પે અયુક્ત લેખાશે- ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર અત્યારે છે તેના કરતા વધારે ઉપયુકત થઈ શકે એમ છે પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રમાંના બીજા કેટલાક અનુમાન પ્રકારોનો ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા સમાવેશ કરીને તેને વધારે સબર બનાવી શકાય એમ છે પાશ્ચાત્યોએ સામાન્ય રીતે વિધાનોના A E I O નામના ચાર પ્રકાર પાડી તેમાના ત્રણુ ત્રણુ વિધાનોની એક ત્રિપુટી એકત્ર કરી જેટલા પ્રકાર પાડી શકાય તેટલાનો વિચાર કરી ત્રણુ અવયવી ઓગણીસ-૧૯-અનુમાન પ્રકારો નિશ્ચિત કરેલા છે એ બધા સદનુમાન પ્રકારો ગણેલા છે ભારતીય પચાવયવી વાકયપ્રયોગમા આવુ વૈવિધ્ય લાવી શકાય એમ છે કે નહીં, અને તેના વતા ઓછા પ્રકારો બનાવી શકાય એવા છે કે નહીં તેનો વિચાર થવો ખાસ અવશ્યક છે આજ તો ભારતીય ન્યાયપદ્ધતિ મા પાશ્ચાત્યોના સન્નુમાન પ્રકારોમાના (Valid moods) પહેલા વર્ગમાંનો પહેલો પ્રકાર જ (Barbara) સુપ્રસિદ્ધ હોવાનુ જણાય છે ભારતીયોના નિયમનમા I અને O પદ્દનિના એકદેશીય વિધાનો આવી શકે નહીં એમ નથી કારણુ તેમણે પણુ અવચ્છે ! વચ્છેદ '' અને ' સામાનાધિકરણ્ય ' એવા બે પ્રકારની અનુમિતિ માનેલી છે એટલે પાશ્ચાત્યો પ્રમાણે આ પ્રકારોની સપૂર્ણ ગણત્રી કરી સદનુમાન પ્રકારો કેટ્લ ઉપજી શકે એમ છે તેનો ભારતીય પડિતોએ નિશ્ચય કરવો ઘટે છે તેવીજ રીતે Immediate Mediate Hypothetical, Disjunctive ઇત્યાદિ અનુમાન

પ્રકારના વિષયોનો પણ ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા સમાવેશ કરવો આવશ્યક છે.

વળી ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનુ વલણ એકદરે વિચારપ્રધાન અને વૈરાગ્યપ્રધાન હોવાથી તેની અદર નિરીક્ષણ Observation અને પ્રયોગ (Experiment) એ વિષયો સબધી પણ વિચકુલ જ વિવેચન કરવામા આવેલુ જોવામા આવતુ નથી. તદુપરાંત Postulate અને Axiom, Contratry અને Contradictory Opposition, Normative. Positive અને Natural Science ઇત્યાદિ દ્વંદ્વોના પારિભાષિક શબ્દપ્રયોગ થી સૂચવાતા સૂક્ષ્મ કલ્પનાભેદ પણ ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા જોવામાં આવતા નથી. આવી કેટલીક ઉપયુકત બાબતોના દ્વદ્વો વિગેરે વિષયો દાખલ કરીને ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર પરિપૂર્ણ કરવુ શકય છે. પરતુ એ કાર્ય કરવા જેવી પરિસ્થિતિ હાલ તુર્તમા ઉભી થાય એવો સભવ લાગતો નથી જ્યા સુધી બન્ને તરફના વિદ્વાનોનો એકત્ર સમાગમ વખતો વખત યોજાઇ આ સબધમા કઇ પ્રયત્ન કરવામા ન આવે ત્યા સુધી એ કાર્ય બનવુ મુશ્કેલ છે પરતુ આજના મહાવિદ્યાલયોમા આ બન્ને તરફના શાસ્ત્રોનુ અધ્યાપન આધુનિક શિક્ષિતોના જ (પ્રોફેસરોના) હાથમાં હોવાથી, તેમ જ બન્ને તરફના પડિતોમા કઈક અશે એકબીજાના વિષય પ્રત્યે અનાદર હોવાથી, આજ આ વાત શકય લાગતી નથી બન્ને તરફના અધિકારી વિદ્વાનોએ એકત્ર મળી કેટલાક દિવસ ચર્ચા કર્યા પછી જ જે વાત નિશ્ચિત થઇ શકે એવી છે તેનુ પ્રસ્તુત લેખકે વિશેષ વિવેચન કરવાનું યોગ્ય ધાર્યુ નથી. વિશેષત પ્રવેશ સરખા આ પ્રાથમિક પુસ્તકમા તેનુ આવું આછુ દિગ્દર્શન બસ થશે એમ માની આગળ વિવેચન ચાલુ રાખવામા આવ્યું છે, તો તે

બદલ સહૃદય વાંચક આ લેખકને ખાસ દોષ દેશે નહીં એવી આશા છે.

આ પ્રકરણમાં આ પ્રમાણે આપણે પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રીય ત્રણ અવયવવાળા અનુમાન સાથે ભારતીય પંચાવયવ અનુમાનનું, કિંવા પરાર્થાનુમાનનું, કેટલે સુધી સાદૃશ્ય છે, તેમજ તેમાં ખાસ ભેદ પડવાનાં કારણ શાં છે, તે જોયું. હવે આપણે ગૌતમના મૂળ વિષયાનુક્રમ પ્રમાણે પ્રાપ્ત થયેલ તર્ક અને નિર્ણયના વિષય સંબંધી વિચાર કરીશું.



તર્ક અને નિર્ણય

સ્વાર્થાનુમાન કિંવા પરાર્થાનુમાન પરામર્શ સિવાય સિદ્ધ થઈ શકતું નથી એ અત્યાર સુધીમાં અનેક ઠેકાણે કહેવાઈ ગએલું છે. પરામર્શમાં વ્યાપ્તિનું અંગ નિશ્ચિત કરવું કઠણ છે એ પણ આગળ જણાવેલું જ છે. બે વસ્તુનું સાહચર્ય એકાદ બીજે ઠેકાણે જોવામાં આવતાં બધે જ તેવું માનવું કે કેમ એવો પ્રશ્ન પણ ઉપસ્થિત કરી આગળ તેનો ઉત્તર અપાઈ ગએલો છે. ત્યાં વ્યાપ્તિ ગ્રહના બે કારણો દેખાડેલા છે–(૧) "સહચારજ્ઞાન" અને (૨) "વ્યભિચારજ્ઞાનાભાવ." વ્યભિચારજ્ઞાનાભાવ પૈકી વ્યભિચાર જ્ઞાન બે પ્રકારના હોય છે એક નિશ્ચય રુપ, બીજું શંકારુપ. આ પૈકી નિશ્ચયરુપ વ્યભિચારજ્ઞાન થતાં વ્યાપ્તિજ્ઞાનનો પ્રતિબંધ થાય છે એ સ્પષ્ટ છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, વ્યાપ્તિજ્ઞાન થવાને માટે આવો નિશ્ચિત વ્યભિચાર (હેતુ હોય પણ સાધ્ય ન હોય તે) હોવો જોઈએ નહીં એજ એનો અર્થ છે એટલે જો એવું એક પણ ઉદાહરણ દેખાડવામાં આવે તો વ્યાપ્તિ આખી ખોટી ઠરે અને એવી વ્યાપ્તિના આધાર ઉપર અવલંબી રહેલી અનુમિતિ પણ ગગડી પડે એ આપણે આગળ જોઈ ગયા છીએ.

દેખાડેલી વ્યાપ્તિના સત્યત્વ વિષે શંકા ઉપસ્થિત કરી શકાય છે. અગ્નિ અને ધૂમાડાના સંબંધમાં નિશ્ચિત "વ્યભિચાર" પ્રતિપક્ષી દેખાડી શકતો નથી કારણ ધૂમાડો છે, પણ અગ્નિ નથી એવું એક પણ ઠેકાણું નિશ્ચયપૂર્વક દેખાડી શકાતુ નથી. પરતુ અહીં ધૂમાડો હોય તો અગ્નિ હોવો જ જોઇએ એવુ શા ઉપરથી ? "ધૂમાડો હોય બિચારો, અગ્નિ ન પણ હોય ' " (धूमोऽस्तुवह्निर्माऽस्तु —किंवा हेतुरस्तु साध्यंमाऽस्तु) એવી શંકા પ્રતિપક્ષી ઉભી કરે છે. આવા પ્રકારની શંકાને ' વ્યભિચાર શકા " કહે છે. એ વ્યભિચાર શંકાનો બરોબર પ્રતિકાર કર્યા સિવાય વ્યાપ્તિજ્ઞાન દૃઢ નથી થતું. આ શંકા હમેશા એક અડચણ ઉભી કરવા પૂરતી જ કાઢેલી હોય છે એવું નથી. પરતુ તેનો ખરો ઉપયોગ હેતુ અને સાધ્યના અવ્યવહિત નિરંતર સંબંધને માનવા માટે શો પુરાવો એની યથાર્થ ચોકસાઇ કરવા માટે થાય છે. ઘણી વખત એવું બ છે કે બે બાબતો હંમેશાં એકઠી જ જોવામા આવે છે છતાં તેમ વાસ્તવિક સંબંધ હોય છે જ એવું હોતું નથી. સંબંધ કેવ બાદરાયણ સ્વરૂપનો હોવા છતા આપણે તેને વાસ્તવિક માની ચાલીએ છીએ. દા. ત.:—કોઇપણ સભા કહેવામાં આવે એટલે વકતા, અધ્યક્ષ, ખુરશી. ટેબલ, અને શ્રોતા એ વસ્તુઓ એની સાથે સાથે જ હંમેશાં આપણા જોવામા આવે છે, એના ઉપરથી સભાની સાથે આ બધાનું હંમેશ શાહચર્ય હોવું જ જોઇએ એવું આપણે ઠરાવીએ છીએ, અને તે ઉપરથી દૂર કોઇ સભા દેખાય કે તરત ત્યાં અધ્યક્ષ, ખુરશી, ટેબલ, શ્રોતા કેવા જ જોઇએ એવું આપણે ઠરાવી નાખીએ છીએ. પણ ઘણી સભાઓ અધ્યક્ષ સિવાયની, કે ખુરશી ટેબલ વગરની પણ ચલાવાય છે. અર્થાત્. બે વસ્તુ ઘણી વખત એકઠી દેખાય તેટલા ઉપરથી વ્યાપ્તિ ઠરાવી ન દેતાં તેમની વચ્ચે કાઇપણ

નિકટનો સંબંધ છે કે નહીં તે જોઇને જ વ્યાપ્તિ ઠરાવવી જોઇએ. તેવા પ્રકારનો નિકટનો સંબંધ જે યુક્તિ વડે બતલાવી શકાય છે તેને જ " તર્ક " કહે છે, જે પ્રસ્તુત પ્રકરણનો વિષય છે.

ઉપર " ધૂમાડો હોય પણ અગ્નિ હોવો જ જોઇએ એ ખરુ શા ઉપરથી ? " એવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થતો હોવાનુ દેખાડેલું છે. તેનો ઉત્તર એવો દઇ શકાય છે કે " જો અહીં અગ્નિ ન હોય તો ધૂમાડો ઉત્પન્ન જ થઇ શકે નહીં. " ધૂમાડો અગ્નિ શિવાય ઉત્પન્ન થતો નથી તેથી વખતે ઉપરની શંકામા કહ્યા પ્રમાણે અહીં અગ્નિ નથી. એવું માનીએ તો જે શંકાવાળાને અહીં ધૂમાડો દેખાય છે તે ધૂમાડો જ નથી એવુ માનવુ પડે આવા પ્રકારના ઉત્તરને " તર્ક " કહે છે. આમાં પ્રતિપક્ષને માન્ય હોય તે વાત તેને ના કબુલ કરવી પડે એવો પ્રસંગ લાવી મૂકવામા આવે છે. ઉપરના ઉદાહરણમા અગ્નિના અભાવથી (વ્યાપ્યથી) ધુમાડાના અભાવની (વ્યાપકની) આપત્તિ આણવામાં આવેલી હોય છે. એટલે કે વાસ્તવિક વહ્નિનો અભાવ પોતાને માન્ય ન હોવા છતા પ્રતિપક્ષ ઉપર અનિષ્ટ માનવાનો પ્રસંગ આવે એટલા માટે તેવું સ્વિકારી લીધેલું હોય છે. એકાદ બાબત જેવી ન હોય તેવી તે છે એવું માનવું એને " આહાર્ય જ્ઞાન " "આરોપ" કહે છે .એટલ એવી પારિભાષિક ભાષામાં બોલીએ તો એકાદ વ્યાપ્ય વસ્તુનો 'આરોપ" કરી તે ઉપરથી વ્યાપક વસ્તુનો "આરોપ" કરવો એને "તર્ક" કહે છે આ તર્કની વ્યાપ્તિનિશ્ચયને ઉપર દેખાડયા પ્રમાણે સહાય હોય છે.

વ્યાપ્તિનિશ્ચય શિવાત બીજા પણ કારણને માટે "તર્ક"નો ઉપયોગ થાય છે. સમજો કે "આત્મા નિત્ય છે" એવું આપણે સિદ્ધ કરવા માગતા હોઇએ. આવે વખતે પ્રતિપક્ષી બીજી

ઘટપટાદિ વસ્તુ પ્રમાણે આત્મા પણ એક વસ્તુ હોવાથી તે અનિત્ય છે એવો જો પક્ષ માડે તો તે ઉપર વળી " આત્મા અનિત્ય હોય તો મોક્ષ અને પુનર્જન્મ ન હોય એવુ માનવુ પડે ! " એવી આપત્તિ દેખાડીને આત્માનુ નિત્યત્વ સાબીત કરી શકાય છે માત્ર તેવી આપત્તિ જેના ઉપર આણવાની હોય તે મોક્ષ-પુનર્જન્મમા માનનાર હોવો જોઇએ ! નહીં તો ઉપરના ઉત્તરનો તે પ્રત્યુત્તર એવો આપશે–"માનવુ પડે શુ ? અમે તો મોક્ષ અને પુનર્જન્મ નથી એવુ જ માનીએ છીએ", તો તેવે વખતે આપણે ઘણે અશે નિરુત્તર થઇ જઇએ છીએ. એટલે તર્કથી પ્રતિપક્ષી ઉપર જે આપત્તિ લાવવાની હોય તે ખરેખરી તેને માટે આપત્તિ જ હોવી જોઇએ. એટલે કે તે જે સિદ્ધાંત સત્ય માનતો હોય તે જ તેને ખોટો માનવો પડે એવી આપત્તિ તેના ઉપર આણી મૂકવી જોઇએ એવુ થાય તો આપણા પક્ષનુ બળ વધે ચર્ચા પૂર્વે સિદ્ધાંત પહેલા નક્કી કરેલા હોવા જોઇએ એવુ જે આમળ કહેવામા આવ્યુ છે તેનુ પણ હાર્દ અહીં બરોબર ધ્યાનમા આવી શકશે

કેવળ બીજાની સાથે વાદ કરતી વખતે જ નહી, પરતુ પોતાની શકા દૂર કરવા માટે પણ, આ તર્કનો ઉપયોગ થાય છે એ ઉપર જણાવેલુ છે આ શકાનુ નિવારણ કર્યા શિવાય વ્યાપ્તિજ્ઞાન દૃઢ થતુ નથી, અને તે થયા શિવાય અનુમિતિ થતી નથી અર્થાત્ જે ઠેકાણે શકા આવે એવુ જ ન હોય ત્યા આ આ તર્કની ગરજ પડતી નથી, પરતુ જ્યા શકા આવ્યા વગર રહી જ શકે એવુ ન હોય ત્યા આ પ્રકારના તર્ક શિવાય તે નષ્ટ પણ થઇ શકતી નથી * તર્ક આ પ્રમાણે શકાવિચ્છેદક હોઇ વ્યાપ્તિગ્રહને કેવો

* तर्क क्वचिच्छङ्का निवर्तक । सिद्ध १६७

ઉપયોગી થઇ પડે છે એ સારી પેઠે લક્ષમાં આવે તેને માટે નીચેનો સંવાદ આપણે લઇશું.—

વાદી—આ પર્વત પર અગ્નિ હોવો જોઇએ, ધુમાડો દેખાય છે માટે.

શંકાખોર—કેમ બાઇ, ધુમાડો હોય પણ અગ્નિ હોવો જ જોઇએ, એ કેવી રીતે ?

વાદી—અરે, કેવી રીતે શુ પૂછો છો ? ધુમાડો અને અગ્નિ એ બેમાં વ્યાપ્તિ છે ને ?

શંકા૦—પણ અમને તે જ માન્ય નથી.

વાદી—તો શું ધુમાડો હોવા છતા અગ્નિ ન યે હોય એવુ તમારું કહેવું છે ?

શંકા૦—હા. ધુમાડો ભલે હોય. પણ તેટલા ઉપરથી ત્યા અગ્નિ હોય જ એ શા ઉપરથી ?

વાદી—અરે, હજારો વખત તમે એવું જોએલું નથી કે ધુમાડો હોય ત્યાં અગ્નિ હોય છે જ ? તો પછી એટલાં ઉદાહરણો ઉપરથી પણ તમે તે બેમા વ્યાપ્તિ માનવાને તૈયાર નથી શું ?

શંકા૦—હજારો શું ? લાખો ઉદાહરણો જોવામાં આવે તે ઉપરથી વ્યાપ્તિ થોડી જ સિદ્ધ થાય છે ? ટાઢીથી પદાર્થ સંકુચિત થાય છે એ આપણે લાખો વખત જોએલું છે. પરંતુ પાણીનો બરફ કર્યા પછી તે પાણી કરતા મોટા આકારનો થાય છે—એ જોતાં જ તે માની લીધેલી વ્યાપ્તિ ઉપર પાણી ફરી વળે છે કે નહીં ?

વાદી—પણ 'ધૂમાડો-અગ્નિ'ના ઉદ હરણમાં તમને આવો એકાદ પણ અપવાદ જણાઇ આવેલો છે શુ ?

શકા૦—ના છતા આ નિયમને ભવિષ્યમા પણ અપવાદ મળવાનો નથી એવુ પણ શી રીતે માની શકાય ? અને એ જ અમારી શકા છે

શકાખોરની આ શકા જો કે વિચારના એક પ્રકારના અતિ રેકપણાની લાગે છે એ ખરુ, છતા તે યોગ્ય નથી એવુ કોણ કહી શકશે ? એકાદ શ્રદ્ધાળુને કદાચ ધૂમાડો અગ્નિ શિવાય ન હોવાની બાબતમા શકા ઉપસ્થિત થાય નહીં પરતુ શકાશીલને યે તે ન આવે એનુ કઇ કારણ ? વધારે લાબે શા માટે જવુ ? આપણે જ આપણા મન સાથે આવી શકા નથી ઉપજાવતા શુ ? સામાન્ય મનુષ્ય શકાની આટલી હદ સુધી જઇ શકતો નથી જવા જાય તો યે અધવચ્ચે છોડી દેવુ પડે છે આવો મનુષ્ય સત્યભક્ત ન હોવાને લીધે એ આ પ્રમાણે કરે તો શોભે, પરતુ સત્યભક્તને તે શોભી શકે નહીં એટલે સત્યભક્ત તાર્કિકોએ ઉપર જણાવેલા પ્રશ્નનો ઉત્તર આપ્યો છે એટલુ જ નહીં પણ એ ઉત્તર ઉપર ઉપજાવી કાઢવામા આવેલી શકાનો પણ ઉત્તર આપેલો છે તે કેવી રીતે તે સમજવા માટે પ્રથમનો સવા૦ જ આગળ ચલાવીશુ

શકા૦—ધૂમાડો-અગ્નિના નિયમને અપવાદ નહીં હોય શા ઉપરથી ?

વાદી—એવો અપવાદ હોવાનુ જો માનીએ તો કોક કોક વખત ધૂમાડો અગ્નિ શિવાય ઉત્પન્ન થાય છે એવુ માનવુ પડે

શકા૦—અગ્નિ શિવાય ધૂમાડો ઉત્પન્ન થાય છે એવુ અમે માનીએ છીએ પછી તમારુ શુ કહેવુ છે ?

વાદી—અરે, જો એવું માનીએ તો અગ્નિ ધૂમાડાનુ કારણ નથી એવું માનવું પડે. (સંસ્કૃતમાં આને જ "કાર્યકારણ ભાવવ્યાઘાત" કહે છે.)

શંકા૦—અગ્નિ ધૂમાડાનું કારણ નથી એવું જ અમે કહીએ છીએ. એ બાબતમાં તમારો શો ઉત્તર છે ?

વાદી—ઉત્તર એટલો જ કે એ તમારો મત માનવા સરખો છે પરંતુ આમાં તમે પોતાને છેતરતા હો છો.

શંકા૦—એ કેવી રીતે ભલા ? મારી શંકા તો પ્રામાણિક છે.

વાદી—શંકા લેવાની પણ કંઇ મર્યાદા હોય છે. તેનું તમે ઉલ્લંઘન કરેલું છે.

શંકા૦—કઇ મર્યાદા બદલ તમે બોલી રહ્યા છો ?

વાદી—"સ્વક્રિયાવ્યાઘાત" જેને કહે છે તે મર્યાદા

"સ્વક્રિયાવ્યાઘાત"નો અર્થ પૂરેપૂરો સમજનારને આ સંવાદનું રહસ્ય સમજાશે, એટલે તેનો જ હવે વિચાર કરીએ.

"સ્વક્રિયાવ્યાઘાત" એટલે પોતાના જ વર્તન સાથે વિરોધ એ વર્તન ત્રણ પ્રકારનું હોય છે—(૧) પ્રત્યક્ષ બાહ્ય આચરણ, (આચાર) (૨) ભાષણ, (ઉચ્ચાર) અને (૩) મનની અંદરના વિચાર (વિચાર) આ આચાર, ઉચ્ચાર, અને વિચાર સાથે વિસંગત હોય એવી શંકા ઉપસ્થિત કરવી શક્ય નથી છતાં પ જો ઉપસ્થિત કરવામાં આવે તો તેને અપ્રમાણિક (પ્રતારણા કરનારી) સમજવામાં આવે છે

પ્રસ્તુત સવાદમાના ઉદાહરણનો વિચાર કરતા, જે શકા કરનાર મનુષ્ય એમ કહે છે કે અગ્નિ ધૂમાડાનું કારણ નથી એવુ અમે માનીએ છીએ તેજ જાતે પોતાને જ્યારે ધૂમાડો ઉત્પન્ન કરવો હોય છે ત્યારે બીન ચૂક અગ્નિને લીધા વગર રહી શકતો નથી ધૂમાડા માટે અચૂક અગ્નિનો જ આશ્રય શોધતા જવાનો તેની પ્રવૃત્તિ “ ધૂમાડાનું કારણ અગ્નિ છે ” એવો તેનો વિશ્વાસ (દૃઢ નિશ્ચય) જાહેર કરે છે અર્થાત્ એની સ્વાભાવિકી ક્રિયા (આચાર)ને લક્ષમાં લઇશુ તો ધૂમાડા–અગ્નિનો કાર્ય કારણ સબધ તેને માન્ય છે એ વાત સ્પષ્ટ થશે કારણ શિવાય કાર્ય થતુ નથી, એ પણ પ્રસિદ્ધ જ છે અર્થાત્, ધૂમાડો એ કાર્ય જ્યા હોય ત્યા તેનુ અગ્નિરૂપી કારણ હોવુ જ જોઇએ એ તેને મા ય જ હોય છે તેનુ બાહ્ય આચરણ (આચાર) આ પ્રમાણે ધૂમાડો અગ્નિ શિવાય ઉત્પન્ન થતો નથી એવુ દેખાડનારુ હોવા છતાં મોઢેથી તે ‘ ધૂમાડાનુ અગ્નિ કારણ છ તે શા ઉપરથી ? ’ એવુ કહેતો હોય છે એટલે આ એની શકા એના પોતાના કૃત્યની જ વિરુદ્ધ હોય છે આ પ્રમાણે પોતાની કૃતિ સાથે વિસમત હોનારી શકાને ‘ સ્વક્રિયાવ્યાઘાત ” કરનારી શકા કહેવામા આવે છે પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાની શકા એવા જ પ્રકારની હોવાને લીધે અગ્રાહ્ય છે +

[ઉપરના ઉદાહરણ ઉપરથી એ જાણી શકાય છે કે બે વસ્તુમા કાર્યકારણભાવ, કિવા કાર્યકારણસબધ, જે

+ तद्वत ह्याशक्यते यस्मिन्नाशक्यमाने स्वक्रियाव्याघातादयो दोषा नावतर ति । (ન્યા કુ ૩–૨૫) અર્થ—તેવા જ પ્રકારની શકા લઇ શકાય છે કે જે લીધાથી ‘ સ્વક્રિયાવ્યાઘાતાદિ ’ દોષ શકા લેનારને જ લાગુ પડતા નથી

દેખાડી શકાય તો તે બેની વચ્ચેના વ્યાપ્તિના અસ્તિત્વ વિષેની શંકાને નિર્મૂળ બનાવે છે. છતાં અતિશંકિત મનુષ્યનું આટલાથી સમાધાન થતું નથી. એ તો ફરી શંકા ઉઠાવે છે કે ગમે તેટલી વખત બે વસ્તુનું સાહચર્ય આપણા જોવામાં આવે તેથી શું ? તેટલા ઉપરથી બે વસ્તુમાં કાર્યકારણસંબંધ છે એવું શી રીતે માની શકાય ? શંકાશીલ જેની મનોવૃત્તિ છે તેને માટે આ શંકા અસ્વાભાવિક ન કહેવાય. પરંતુ તેનો પણ ઉત્તર છે. એવા જ પ્રકારની શંકા અને તેનો ઉત્તર પાશ્ચાત્ય પદ્ધતિ પ્રમાણે નીચેના ઉતારામાંથી મળી રહે છેઃ—

" It does not by itself prove the generalization that these two kinds, or classes, of phenomena are causally connected. But we are so constituted that, wittingly or unwittingly, we assume what has been called the Principle of the Uniformity of Reasons, which states that " whatever is regarded as a sufficient reason in any one instance is regarded as a sufficiant reason in all instances of that type. " If in a particular case it appears, through the application of one of the Inductive Methods, that " d " as such was causally connected with ' z ", then " d " must be assumed to be always causally connected with " z ", & in this way we arrive at the generalization. The extreme

Sceptic or Agnostic may dismiss this principle as a mere prejudice, or defect of human intelligence. But is it so unreasonable to suppose that human intelligence has gradually and painfully been shaped, *so as to fit the* Constitution of Nature ? "

(Induction Encyclopaedia Britannica 14th ed. Vol XII, P 272)

ભારતીય પંડિતોનું પણ આ પ્રકરણને અંગે આવી મતલબનું જ કહેવું છે એકાદ ઉદાહરણ જોઇને કાર્યકારણ સંબંધ, સામાન્ય સિદ્ધાન્ત, કિંવા વ્યાપ્તિ, ઠરાવવી એ જેટલું ભૂલભરેલું ગણાય છે તેટલું જ આવા પ્રકારનું દીર્ઘશંકાખોરપણું પણ ત્યાજ્ય જ ગણાય]

કોઇ પણ વિષયની સંપૂર્ણ પરિક્ષા કરવા માટે જેટલી હદ સુધી શંકા લઇ જવી આવશ્યક હોય તેટલી જ શંકા કરવી રાસ્ત ગણાય અને તેમ કરીને પુષ્કળ વિચાર ચલાવીને, કોઇ પણ પ્રકારની ભૂલ જણાતી ન હોય તો ઠરાવેલો સિદ્ધાન્ત બરોબર છે એમ ઠરાવવું, એમાં કંઇ હરકત નથી પરંતુ અમસ્તી જ " એમાં પણ ભૂલ નહીં હોય શા ઉપરથી ? " એવી હવાઇ શંકા કાઢીને બેસવું નહીં આવે પ્રસંગે આત્ર વર્તનની અપેક્ષા છે એવી નૈયાયિકોની શિખામણ છે

ઉપરના વિવેચનમાંની " સંપૂર્ણ પરિક્ષા "નો અર્થ લક્ષમાં લેવા જેવો છે " વિચાર પ્રણાલિના મૂળભૂત સિદ્ધાન્તો સાથે વિરોધ કર્યા વગર કરવામાં આવેલી પારખ " એ તેનો અર્થ

સમજવાનો છે ક્રિયા સાથે વિરોધમાં ન ઉતરે એવી શંકા લેવી જોઇએ એ ઉપર કહેવાઇ ગયું છે. તે જ પ્રમાણે હવે પોતાના ઉચ્ચાર સાથે પણ શંકાની વિસંગતી હોવી જોઇએ નહીં એવું દેખાડવામાં આવે છે. " તે મનુષ્ય વિશ્વાસ કરવા લાયક નથી, કારણ તેના બોલવામાં બોલવાપણું જ નથી " એવું આપણે ઘણી વખત કહીએ છીએ. એનો આશય માત્ર એટલો જ હોય છે કે વિશ્વાસ કરવા લાયક મનુષ્યના બોલવામાં તેનાં પૂર્વ વિધાનોની સાથે તેની પછીનાં વિધાનોનો જે મેળ મળતો હોય છે, એ બેની જે સુસંગતિ હોય છે, તેવી સુસંગતિ કે તેવો મેળ ઉપરોક્ત અવિશ્વસનીય મનુષ્યના બોલવામાં જોવામાં આવતો નથી. " હું ફક્ત પ્રત્યક્ષ પ્રમાણને જ માનું છું. બાકીના કોઇ માનતો નથી." ધારો કે કોઇ વ્યક્તિ એ પ્રમાણે બોલે છે. હવે જો એ જ વ્યક્તિ તે માટે બીજી વ્યક્તિ જોડે વાદ કરવા મંડી પડે તો કહી શકાય કે એ વાદ તેના પોતાના સિદ્ધાન્ત સાથે જ વિરોધ કરે છે. કારણ પ્રત્યક્ષ શિવાય બીજું કોઇ પણ પ્રમાણ ન માનનાર બીજા સાથે વાદમાં ઉતરે એ વસ્તુ જ અશક્ય છે. બીજા સાથે વાદ કરવો એટલે બીજાને ગળે પોતાનો મત ઉતારવો. એની અંદર (૧) એકનો મત બીજાને સમજી શકાય છે, (૨) તે વાદવિવાદથી સમજાવી શકાય છે, (૩) આપણે ઉચ્ચારેલા વાક્યોનો અર્થ બીજાને સમજાય છે–એ બધા સિદ્ધાન્તોનો સમાવેશ થઇ જાય છે. એટલે એ સિદ્ધાન્તો સત્ય માન્યા શિવાય વાદ–વિવાદની પ્રવૃત્તિ જ અકલ્પ્ય છે. હવે આ સિદ્ધાન્તોનું જો પૃથક્કરણ કરીશું તો જણાશે કે આમાંનો કોઇ પણ સિદ્ધાન્ત પ્રત્યક્ષથી સમજાય કે જણાય તેવો નથી. કારણ મત, તે સમજાવવાની શક્યતા, બીજાને પોતાનાં વાક્યોમાંથી થનારો અર્થબોધ–આ બધી બાબતો એવી છે કે તે

પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ કદાપી થઇ શકતી નથી એવી અપ્રત્યક્ષ બાબતો તો અનુમાન કિંવા શબ્દથી જ સમજી શકાય અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ શિવાય બીજાં પ્રમાણોને ન માનનાર વ્યક્તિ અપ્રત્યક્ષ સિદ્ધાન્તની સહાયતાથી જ પોતાના વાદને સિદ્ધ કરવા મથે છે. એ પ્રયત્નમા જ પ્રત્યક્ષ શિવાય બીજા પ્રમાણો તેને માન્ય છે એ હકીકત અંતર્ગત થએલી જણાય છે. માત્ર મોઢેથી તે બોલતો હોય છે કે " હું પ્રત્યક્ષ શિવાય બીજાં પ્રમાણ માનતો નથી. " જ્યારે તેનો ખરેખરો મત પોતાના જ એ વચનથી વિરુદ્ધ જતો જણાય છે. આવા પ્રકારનો " સ્વવચન વિરોધ " પણ શંકાનો વિરોધી છે. એટલે કે શંકા કરનારે જે પ્રમાણે સ્વક્રિયા–વિરોધ ટાળવાનો છે, તે જ પ્રમાણે સ્વવચન–વિરોધ પણ ટાળવાનો જ છે.

આ બે વિરોધો પ્રમાણે જ સર્વસામાન્યજ્ઞાનપ્રણાલિ સાથે પણ શંકાનો વિરોધ હોવો જોઇએ નહીં. દા. ત. —બે વિરોધી વસ્તુ એકત્ર રહી શકતી નથી, નાકથી વાસ સમજાય છે પ્રત્યાદિ સર્વમાન્ય સિદ્ધાન્તોની સાથે વિરોધ ઊભો થાય એવી પણ શંકા લઇ શકાય નહીં. સ્વક્રિયા, સ્વવચન,. સર્વસામાન્યજ્ઞાનપ્રણાલિ—એ ત્રણેનો વિરોધ ન કરતી હોય એવી શંકા વિચારવા જેવી ખરી.

અત્યાર સુધીમાં આપણે જોયું કે શંકા ગમે ત્યાં ઉપસ્થિત થઇ શકતી નથી, ઉપસ્થિત કરવાનુ નિરર્થક છે. હવે તર્કનો વિષય ફરી ચાલુ કરીએ. વ્યાપ્તિજ્ઞાનને માટે વ્યભિચારની શંકા અનાવશ્યક છે. જેટલું નર્યા શંકા આવે ત્યા ઉપર દેખાડેલા ત્રણ વિરોધો પૈકી કોઈ પણ એક વિરોધ, કિંવા તેના જેવો બીજો કોઈ વ્યાઘાત દેખાડી તે શંકાનું નિરસન કરવું જોઇએ. આ વિરોધ કે આવો વ્યાઘાત દેખાડવાનુ કાર્ય તર્કની સહાયથી થઇ

શકે છે. તર્કની સહાયથી વ્યભિચાર શકા નષ્ટ થઇ વ્યાપ્તિનો માર્ગ મોકળો થાય છે. તર્કનો ઉપયોગ આવી રીતનો છે, અગીકૃત સિદ્ધાતનો વ્યાઘાત દેખાડવામા તેનુ બળ રહેલુ છે

નૈયાયિકોએ આવા વ્યાઘાતના પાચ પ્રકાર કહેના છે-(૧) "આત્માશ્રય" (૨) "અન્યોન્યાશ્રય" (૩) "ચક્રક" (૪) અનવસ્થા" અને (૫) "તદન્ય-બાધિતાર્થ પ્રસગ". કોઇ પણ શકાખોર શકાને અતિશયતાની હદે લઇ જવા માગતો હોય તો તેનુ મો બધ કરવા માટે આ પાચ પૈકી કોઇ પણ એક વ્યાઘાતનો સ્વિકાર કરવો પડે એવી પરિસ્થિતિ તેને માટે આણી મૂકવી, એ જ એનો એક ગમમાણુ ઇનાજ છે. આ પાચ વ્યાઘાતો ઉપરથી તર્ક પાચ પ્રકારના છે એમ કહેવાય છે (જાગદીશી પૃ ૪૯૭) તેના સ્વરૂપો હવે આપણે ધ્યાનમા લઇશુ —

આત્માશ્રય —પોતાની પોતાને જ અપેક્ષા હોવી તેનું નામ આત્માશ્રય દા. ત —પોતે જ પોતાના ખભા ઉપર બેસવાનો પ્રયત્ન કરવો સ્વાવલબન વ્યવહારમા ભલે શ્રેષ્ઠ ગનાયુ હોય, પરતુ તર્કશાસ્ત્રમા તો તે એક પ્રકારનો દોષ ગણાય છે " સ્વાતત્ર્ય સ્વરાજ્યથી જ મળે તેમ છે " એવા પ્રકારનુ વિધાન આત્માશ્રય ગ્રસ્ત કહી શકાય. અહીં " સ્વાતત્ર્ય " અને " સ્વરાજ્ય " એ શબ્દો જુદા છે, પરતુ અર્થ એક જ છે અર્થાત્ " સ્વરાજ્ય સ્વરાજ્યમાથી જ ઉત્પન્ન થાય છે " એવો એ વાક્યનો અર્થ થયુ છે આ અર્થ ખરો માનીએ તો એક જ વસ્તુ પોતે પોતાનુ કારણ કિવા કાર્ય હોય છે એવુ માનવુ પડે અને જો એ પ્રમાણે માનવામા આવે તો કોઇ પણ કાર્ય ઉત્પન્ન થયા પૂર્વે તે જ કાર્યના કારણ રુપે અસ્તિત્વમા હોય છે એવુ માનવાનો

અવસર આવે છે. પરંતુ આ તદ્દન અશક્ય છે. કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્ય કરતાં ભિન્ન હોય તેવી સામગ્રીમાંથી, અને તે નવીન જ ઉત્પન્ન થતું હોય છે—એવો બધાનો અનુભવ હોય છે. એ અનુભવનો વિરોધ કરવો યોગ્ય નથી. એટલે જ એવા પ્રતિપાદનમાં "આત્માશ્રય"ને દોષ માનેલો છે.

અન્યોન્યાશ્રય—પોતાની જેને અપેક્ષા છે તેની જ પાછી પોતાને અપેક્ષા હોવી એનું નામ અન્યોન્યાશ્રય. સમાજની અંદર એકમેકના આશ્રયે વ્યવહારરત રહેવું એ વિશિષ્ટ ગુણ ભલે માનવામાં આવતો હોય, પરંતુ તર્કશાસ્ત્રમાં તો તેને દોષ રૂપ જ ગણેલું છે. જેના થકી જે ઉત્પન્ન થવાનું હોય તેના પહેલાં જ તે કદી ઉત્પન્ન થઈ શકે નહીં એ આપણો અનુભવ છે એ અનુભવની વિરુદ્ધ પ્રતિપાદન કરવામાં "અન્યોન્યાશ્રય" દોષ આવે એ ઉઘાડું છે.

ચક્રક—પોતાની જ પોતાને પરંપરાગત અપેક્ષા બતલાવવી એનું નામ ચક્રક. દા. ત:—"સ્વરાજ્ય લેવું હોય તો તેને માટે જનતામાં તેની તીવ્ર ઇચ્છા ઉત્પન્ન થએલી હોવી જોઇએ. તેવી ઇચ્છા ઉત્પન્ન થવા માટે તેને ઉપયુક્ત એવું શિક્ષણ બધાને અપાવું જોઇએ. તેવું શિક્ષણ મળે તે માટે પોષણે કાયદા કરેલા હોવા જોઇએ. અને તેવા કાયદા કરી શકવા માટે રાજસત્તા પોતાના હાથમાં જ હોવી જોઇએ, મતલબ કે, સ્વરાજ્ય જ હોવું જોઇએ. "—એ વિધાન લઇએ. અહીં સ્વરાજ્ય લેવાની સાધન પરંપરા દેખાડવા જતાં પ્રથમ તીવ્ર ઇચ્છા, શિક્ષણ, કાયદા એવાં એક પછી એક કારણો દેખાડીને છેવટના – કાયદા કરવાનું – કારણનું કારણ પાછું સ્વરાજ્ય જ લાવીને દેખાડયું છે. આ પ્રમાણે વચમાં કેટલીએક આડી અવળી મુસાફરી કરી ફરી પાછા જ્યાંથી નીકળ્યા હતા ત્યાંના

ત્યાં જ આવી ફરવું એને " ચક્ક " કહે છે. (ફરતા ચક્રપર બેસી ફરી તેની તે જ જગ્યાએ આવવું). આત્માશ્રય, અન્યોન્યાશ્રય પ્રમાણે જ આ પણ દોષ હોવાનું સમજાઇ આવશે.

અનવસ્થાઃ—એકાદ વસ્તુની કદી પણ પૂરી ન થાય એવી કારણ પરંપરા દેખાડવી તેને અનવસ્થા કહે છે દા. ત..–" પ્રત્યેક પદાર્થ હાથથી ન ઊચકતા ચિપિયાથી ઊચકવો " એ વિધાન લ્યો. આ નિયમ પ્રમાણે જો ચાલીએ તો અનંત ચિપિયા લીધા છતા કાર્ય સફળતા સાધી શકાશે નહીં કોઇ પણ પદાર્થ ઊંચકવાનુ બની શકશે નહીં. કારણ ધારો કે આપણે વાસણો ઊચકવા છે. ઉપરના નિયમને અનુસરીને જો તે ઉંચકવાના હોય તો તેને માટે ચિપિયા જોઇએ. પણ આ ચિપિયા પણ ઊચકવા પડશે તો હાથથી જ ને ? અને હાથથી તો કોઇ પણ પદાર્થ ઊચકવાનો નથી ! એટલે વાસણો ઊંચકવા માટે જે ચિપિયો જોઇએ તે લેવાને માટે પણ પાછો ચિપિયો જ જોઇએ–હાથ કામના નથી. આ પ્રમાણે વાસણો ઊચકવા માટે જો " ક " ચિપિયો લેવાનો નક્કી કરવામા આવે તો એ " ક " ચિપિયો પાછો ઊચકવા માટે " ખ " ચિપિયો જોઈએ. પુન " ખ " ઉચકવા માટે " ગ " ઈત્યાદિ ઈત્યાદિ. ચિપિયાની ગમે તેટલી લાબી હાર લગાડવામાં આવે તો યે તે પૂરી થાય નહીં અને મૂળ વાસણો ઊચકવાનું જે આપણું કાર્ય છે તે સફળ થાય નહીં. એમનું એમ જ પડયુ રહે. એટલે આવી કદી પણ પૂરી ન થાય એવી પરંપરા દેખાડનારાં વિધાનો કરવાં નહીં એવું તર્કશાસ્ત્રમાં કહેલું છે.

તદન્ય-બાધિતાર્થ પ્રસંગ—ઉપર જે ચાર પ્રકારના વ્યાઘાતો વર્ણવ્યા તે સિવાયના સર્વસિદ્ધ પ્રમાણ વિરુદ્ધના જેટલા દોષો

હોય તે બધાનો આ વર્ગમા સમાવેશ કરવામા આવે છે આનુ ઉદાહરણ આગળ આવી ગયુ છે અગ્નિ-ધૂમાડાની વ્યાપ્તિ વિષયક શકા લેનારના ઉપર જે માનવાની આપત્તિ લાવનાર માટે જે ઉદાહરણ લીધુ છે તે જ અહીં લેવાનુ છે

બીજી એક દૃષ્ટિથી આ તર્કના બે ભેદ કરવામાં આવે છે —(૧) "વ્યાપ્તિ ગ્રાહક" અને (૨) "વિષય પરિશોધક" તે બરાબર લક્ષમા આવે તેને માટે નીચે બે સવાદો આપવામા આવ્યા છે

શકા—અગ્નિની ધૂમાડા પર વ્યાપ્તિ ન હોય એ શા ઉપરથી ?

ઉત્તર—તેવી વ્યાપ્તિ ને માનીએ તો ધૂમાડો અગ્નિ સાથે વ્યભિચારી છે એવુ કહેવુ પડે

આ ઉત્તરમા ધૂમાડા સાથે અગ્નિની વ્યાપ્તિ માનવી જ જોઇએ એવુ દેખાડેલુ છે એટલે આવા ઉત્તરથી વ્યકત થનારા તર્કને 'વ્યાપ્તિગ્રાહક તર્ક'' કહેવામા આવે છે

'વિષય પરિશોધક' પ્રકારના તર્કનુ સ્વરુપ નીચેના સંવાદથી સમજાશે.

શકા—ધૂમાડો દેખાય એટલે અગ્નિ હોવો જ જોઇએ એ ખરુ શા ઉપરથી ? અગ્નિ ન પણ હોય !

ઉત્તર—અગ્નિ ન હોય તો ધૂમાડો દેખીતી રીતે નથી એવુ કહેવુ પડે કારણ અગ્નિ સિવાય ધૂમાડો આવે કયાથી ?

આ ઉત્તરમા વ્યાપ્તિ દેખાડેલી ન હોઇ એકદમ અગ્નિ જ માનવાનું કારણ દેખાડેલુ છે આ ઉત્તરથી અગ્નિ વિષયસિદ્ધ

થાય છે એટલે આ પ્રકારના ઉત્તરથી વ્યક્ત થનારા તર્કને "વિષય પરિશોધક તર્ક" કહે છે.

ઉપર જણાવેલા તર્કનો ઉપયોગ પ્રસંગે જ કરવાનો હોય છે. કોઇ એકાદ શંકા ઉપસ્થિત કરે અગર તો પોતાની મેળે જ પોતાને એવી શંકા ઉપસ્થિત થાય, તે વખતે આ તર્કની સહાયથી તે નષ્ટ થઇ શકે છે માત્ર એવુ કરતી વખતે તે તર્ક યથાર્થ હોવો જોઇએ. આવા યથાર્થ તર્કથી થનારો વ્યાપ્તિનિશ્ચય યથાર્થ જ હોય છે

[પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રમા જેને Reductio ad absurdum કહેવામા આવે છે તેના જેવો જ આ તર્ક છે ઉપર જે આત્માશ્રયાદિ દોષ કહેલા છે તે ઉપરથી ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમા મૂળભૂત સિદ્ધાન્તો કયા માનવામા આવેલા છે તેની થોડી ઘણી કલ્પના આવી હશે તથાપી ભારતીયોએ એ સિદ્ધાન્તો કયા તે સ્પષ્ટપણે કોઇ પણ ઠેકાણે કહેલુ નથી ઉપરના તર્કનો વિપર્યાસ કરીને તે તારવી કાઢવા જોઇએ પરંતુ પાશ્ચાત્યોએ એ કામ કરેલુ છે વિચારનું કાર્ય સારી રીતે સગળતાથી ચાલે તેને માટે તર્કશાસ્ત્રમા દેખીતી રીતે કેટલાક મૂળભૂત સિદ્ધાન્તો સ્વીકારાયલા નજરે પડે છે પાશ્ચાત્ય પંડિતોએ એવા સિદ્ધાન્તો ચાર છે એમ નક્કી કર્યુ છે તે નીચે પ્રમાણે —

Ultimate Postulates of Logic (તર્કશાસ્ત્રના મૂળભૂત સિદ્ધાન્તો)

(1) There are connections among events & the objects of the real world

(સત્ય સૃષ્ટિની અંદરની ઘટનામા અન્યોન્ય સબંધ હોય છે)

(2) The principle of the Uniformity of Reasons, namely, whatever is regarded as a sufficient Reason in any one case must be regarded as a sufficient Reason in all cases of the same type, or expressed negatively, nothing can be regarded as a sufficient Reason in any one case, unless it can also be regarded as a sufficient Reason in all cases of that kind.

(એક ઠેકાણે જે " સંપૂર્ણ કારણ " સમજવામાં આવે તે જ તેવે બધે ઠેકાણે " સંપૂર્ણ કારણ " સમજવુ જોઇએ.)

(3) The Law of Contradiction

(એક જ વસ્તુ એકી વખતે " અમુક પ્રકારની હોવી " અને " અમુક પ્રકારની ન હોવી " એવું સંભવે નહીં.)

(4) The Law of Excluded Middle.

(પ્રત્યેક વસ્તુ પ્રત્યેક વખતે એકાદ ધર્મથી કાં તો " યુક્ત " કાં તો " રહિત " હોવી જોઇએ. એ બેની વચલી અવસ્થામાં તે સંભવી શકે નહીં.)

આ સિદ્ધાન્ત નૈયાયિકોને માન્ય છે એમાં શંકા નથી. તો પણ તેમણે આવા સ્પષ્ટ સ્વરૂપમાં તે કેમ માંડી બતાવ્યા નહીં હોય એ એક પ્રશ્ન છે. એનો સમાધાનકારક ઉત્તર આ ચારે સિદ્ધાન્તોની

સંપૂર્ણ છણાવટ કરીને આપી શકાય. પરંતુ આ નાના પ્રાવેશિક પુસ્તકમાં તેમ કરવું શક્ય કે આવશ્યક ન હોવાને લીધે ફક્ત તુલના જ દેખાડીને રહેવા દીધી છે. હવે આપણા મૂળ વિષય તરફ વળીશું.

ન્યાય દર્શનમાંના તર્ક વિષયનું અહીં સુધી વિવેચન થયું. તે ઉપરથી તે તર્ક સત્યાસત્ય નિર્ણયને અંગે કેટલો મદદરૂપ છે તે સમજાયું હશે. માત્ર લક્ષમાં લેવાનું તે એટલું જ કે આ તર્ક કંઇ સ્વતંત્ર પ્રમાણ નથી, પરંતુ પ્રમાણને મદદ કરનારુ એક સાધન છે. આપણે આપેલા હેતુ ઉપર સાધ્યની વ્યાપ્તિ છે કે નહીં, વિશેષતઃ તેવી વ્યાપ્તિ ન માનીએ તો શું થાય? એવી શંકા કરનારને પોતાની વ્યાપ્તિ યોગ્ય છે એ દેખાડવા તર્કનો ઉપયોગ થાય છે. તે જ પ્રમાણે બીજા પ્રમાણો (સહેતુથી) એકાદ પક્ષ સ્થિર કરવાનું કામ ચાલુ હોય ત્યારે પ્રતિપક્ષે જો કંઇ આક્ષેપ ન કર્યો હોય આ ન્યાયથી તેનું ખંડન કરી તોડ કાઢવા માટે પણ આ તર્કનો ઉપયોગ થાય છે. તર્ક આ પ્રમાણે બીજા પ્રમાણોના કાર્યને મદદકર્તા હોવાથી તેને " પ્રમાણાનુગ્રાહક " (પ્રમાણોના કાર્યને મદદ કરનાર) કહેવામાં આવે છે. ખાસ યાદ રાખવાનું તે માત્ર એટલુ જ કે તે પોતે પ્રમાણરુપ નથી. સ્વતંત્ર રીતે તે કશું જ સિદ્ધ કરી શકતો નથી.

ન્યાયની સહાયથી આપણો પોતાનો પક્ષ આપણે કેવી રીતે માંડવો, અને તે ઉપરના લેવાતા/આક્ષેપોનું તર્કાદિકની સહાયથી કેવી રીતે ખંડન કરવું—એ અહીં સુધી બતલાવ્યું. આ પ્રમાણે આપણી આમળ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ બાજુ માંડવામાં આવી હોય ત્યારે નિર્ણયનો પ્રશ્ન ઉદભવે છે. એક જ વિષય ઉપરની બે વિરુદ્ધ બાજુનો સંપૂર્ણ વિચાર કરીને (કઇ બાજુ નિર્દોષ છે, કઈ બાજુ

સદોષ છે વિગેરે જોઇ) તે સબંધી જે નિશ્ચય કરવામાં આવે તેને " નિર્ણય " કહે છે *

" નિર્ણય " એટલે " નિશ્ચય. " વિવાદ્ય વિષયોની બાબતમાં અમાહિતીથી સંશય ઉત્પન્ન થવાથી તે ઉપર બન્ને બાજુનું કહેવું સંપૂર્ણપણે વિચારમાં લીધા પછી જ એ ઉત્પન્ન થાય છે. પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ સિદ્ધ વસ્તુનો " નિર્ણય " પ્રત્યક્ષથી જ થઇ શકે છે. કેવળ શબ્દપ્રમાણના આધારથી જ સમજાનારી બાબતમાં કંઇ શંકા ઉપસ્થિત થાય તો તે બદલનો નિશ્ચય પૂર્વમીમાંસામાં કહેલી પદ્ધતિથી કરવામાં આવે છે. (દા. ત. —કયા યજ્ઞમાં કયા પાત્રો, મંત્ર, ઇત્યાદિ લેવા, એના જેવા વિષયનો નિશ્ચય પૂર્વમીમાંસામાં કહેલી પદ્ધતિથી થઇ શકે) પરંતુ જ્યાં આવાં સાધનોથી નિર્ણય થવો શક્ય નથી હોતો ત્યાં જ માત્ર નિર્ણયની મુશ્કેલી નડે છે. બન્ને બાજુથી પરસ્પર વિરુદ્ધ પુરાવા આગળ કરવામાં આવતા હોય છે. આવે વખતે બન્ને તરફના પુરાવાનું બરાબર પરીક્ષણ કરીને પછી જ નિર્ણય કરવાનો હોય છે. એ પરીક્ષણ સારી રીતે કરતા આવડે તેને માટે આ અને આની આગળના પ્રકરણોમાં સત્ય અને મિથ્યાજ્ઞાનની પારખ કરવાના નાના મોટા જે નિયમો છે તે આપવામાં આવેલા છે. તેનો સંપૂર્ણ ઉપયોગ કરવો આવશ્યક છે.

કોઇ પણ વિવાદ્ય વિષય ઉપર નિર્ણય કરવાનો હોય તો બન્ને બાજુ બરાબર પારખીને પછી જ તે કરવો જોઇએ એ

---

* विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः ।

न्या. सू. १–१–४१.

તત્ત્વ સહજે સમજાય તેવું છે. પરંતુ વ્યવહારમા તે તેટલુ સહેલાઇથી પાળી શકાતું નથી. એક તરફી હકીકત સાંભળી કિંવા બીજા પક્ષની હકીકત સાંભળતા પહેલાં પૂર્વગ્રહ દૂષિત બનીને તે સાંભળી લઇ, એકદમ નિર્ણય ઉપર આવી જવાની આપણને ઉતાવળ થાય છે. આવા પ્રકારના એક તરી઼, કિંવા પૂર્વગ્રહ દૂષિત દષ્ટિથી કરેલા, વિચારને આધારે જે કંઇ પણ નિશ્ચિત થાય તે ખરા અર્થમા " નિર્ણય " કહી શકાય નહીં. બન્ને બાજુ (પક્ષ અને પ્રતિપક્ષ) પૂરેપૂરી લક્ષમા લઇને જે નિશ્ચય કરવામાં આવે તેને જ " નિર્ણય " કહી શકાય પરંતુ હાલના સમયમાં બીજા પક્ષનુ કહેવુ વિચારમા ન લેતા નિશ્ચય ઉપર નિશ્ચય કર્યો જવામાં આવે છે, અને આશ્ચર્ય એ થાય છે કે એવા એક તરી઼ નિશ્ચયોને નિર્ણયનું નામ આપવામા આવે છે. એટલે આવા પ્રકારના નિર્ણયની અશાસ્ત્રીયતા હવે વાચકના લક્ષમા આવશે.

આ નિર્ણય બે પ્રકારથી સાધી શકાય છે, પોતે જ પોતાના મનમાં વિચાર કરીને, કિંવા બીજા સાથે ચર્ચા કરીને. પોતે જ પોતાના મન સાથે વિચાર કરીને કરવાના નિર્ણયમાં આગળ કહેવા પરાર્થાનુમાનના નિયમો ખપમા ન આવે તો પણ એ સર્વ નિયમો આપણો નિર્ણય ભૂલ વગરનો છે કે નહીં તે જોવા માટે તો ઉપયોગી થઇ પડશે જ બીજા સાથે ચર્ચા કરી કરવાના નિર્ણયમા પરાર્થાનુમાનના નિયમોનો ઉપયોગ થાય એ સ્પષ્ટ છે. પરંતુ બીજા સાથે ચર્ચા કરતી વખતે તે ઉપરાંત બીજા પણ કેટલાક નિયમો લક્ષમાં રાખવા જેવા હોય છે, જે રાખવા પડે છે આ ચર્ચા એક સામાન્ય પ્રકારની અહીં તહીની આડી અવળી બાબતોની હોય તો વાત જુદી. પણ જો શાસ્ત્રીય વાગ્યુદ્ધ (વાદવિવાદ)

જ શરુ થએલું હોય તો સૂક્ષ્મવિચિકિત્સા અને ભાષાનું સમતોલપણું બન્નેની આવશ્યકતા રહે છે એટલે જ્યારે બીજાની સાથે વાદ કરવાનો હોય ત્યારે કયા નિયમો પાળવા જોઇએ એ વિષયનો હવે ખાસ વિચાર કરવો જોઇએ નૈયાયિકોએ વાદવિદ્યામાં આવા વાગ્યુદ્ધના નિયમો આપેલા છે તે જોવા માટે જ હવે આપણે આગળના પ્રકરણ તરફ દૃષ્ટિ માંડીશું.



પ્રકરણ ૧૩ મું — ચર્ચાના પ્રકાર અને મહત્વ

એકાદ વિષય પર પોતાને પોતાના મનની સાથે જ માત્ર વિચાર કરી નિર્ણય પર આવતા ફાવતુ નથી એવુ જ્યારે જણાય છે ત્યારે તે વિષય પર બીજાની સાથે ચર્ચા કરવાનો પ્રસગ ઉદ્‌ભવે છે એ આમળ દેખાડેલુ છે એ ચર્ચા સદ્‌બુદ્ધિથી કિંવા દુર્બુદ્ધિથી કોઇ પણ પ્રકારે થઈ શકે છે આ બધી ચર્ચાનુ વર્ગીકરણ કરી નૈયાયિકોએ ચર્ચાના એકદર ત્રણ પ્રકાર ગણાવેલા છે—(૧) વાદ, (૨) જલ્પ, અને (૩) વિતડા આ ત્રણે પ્રકારોનુ પ્રથમ સક્ષિપ્તમા સ્વરુપ નિરખી લીધા પછી ચર્ચાનુ મહત્વ અને આ ત્રણે પ્રકારની ઉપયુક્તતા વિષે આ પ્રકરણમાં વિચાર કરીશુ

એકાદ વિષયનુ તત્ત્વ સમજવાના હેતુથી જે ચર્ચા કરવામા આવે છે તેને "વાદ" કહે છે ખરુ શુ છે તે સમજાય એટલો જ તેનો હેતુ હોય છે આપણો વિજય થાય એ પ્રકારની નેમ તેની અદર સમાયલી હોતી નથી એટલે વાદમા બુદ્ધિપૂર્વક ખોટા હેતુ કે યુગવા આગ્રહ કરવામા આવતા નથી જો કદાચ અજ્ઞાનથી તે પ્રમાણે થયુ હોય તો પ્રતિપક્ષ તરફથી તેમાના દોષ દર્શાવતા તેવા હેતુ દૂર કરવામા આવે છે અને સૂચવાયેલો બીજો હેતુ આગળ કરી ફરી ચર્ચા શરુ રાખવામા આવે છે તેજ પ્રમાણે એકાદ વખત તત્ક્ષણ ઉત્તર ન સૂઝે અને પાછળથી સૂઝી આવતા કહેવામા, આવે તો પણ આ વાદમા કઇ અડચણ આવતી નથી, કારણ અહીં વિજય કોનો થાય છે, કિંવા કોની બુદ્ધિ શ્રેષ્ઠ છે, એવુ

કરાવવાનું હોતું નથી. આને લીધે આ વાદમાં આવા કોઇ દોષો આવે તેથી કાંઇ બગડતું નથી.

પણ જ્યાં ચર્ચાનો ઉદ્દેશ જ બીજાને પરાજિત કરી પોતે વિજયી થવું એવો હોય છે, જ્યાં કોણ ક્યાં ભૂલ કરે છે એ ઉપર જ મુખ્ય મદાર રાખીને ચર્ચા ચાલતી હોય છે, ત્યાં સહેજ પણ ભૂલ થતાં ભૂલ કરનારનો પરાભવ થાય છે. અને પ્રતિપક્ષિ વિજયી ઠરે છે, અને ચર્ચા તરત જ બંધ થઇ જાય છે. આ પ્રકારની ચર્ચાનું પારિભાષિક નામ "જલ્પ" રાખવામાં આવેલું છે.

જલ્પમા બન્ને પક્ષને પોત પોતાના મતો હોય છે. પરંતુ બીજી કેટલીક ચર્ચામાં આ પ્રમાણે નથી હોતું. તેવી ચર્ચામાં પ્રતિવાદીને પોતાનો કોઇ જ પક્ષ સિદ્ધ કરવાનો હોતો નથી. તેનું ધોરણ તો માત્ર એટલું જ રહે છે કે વાદી જે કંઇ મતનું મંડન કરે તેનું તેણે ખંડન જ કરવું. ખંડન કરનારનો વિજય એ પણ આ ચર્ચાનું ધ્યેય હોય છે. આ પ્રકારની ચર્ચાને "વિતંડા" થી ઓળખવામાં આવે છે. વિતંડા જલ્પનો જ એક વિશેષ પ્રકાર જણાય છે. આ પ્રમાણે "વાદ," "જલ્પ," અને "વિતંડા" એ ચર્ચાના ત્રણ પ્રકારો વર્ણવ્યા.

આ ત્રણે પ્રકારની ચર્ચામાં મુમુક્ષુએ પ્રવીણ હોવું જોઇએ એવું મહર્ષિ ગૌતમનું કહેવું છે. "અમસ્તો વાદ કરવો નહીં," એવું આપણે આજ સર્વત્ર સાંભળીએ છીએ. પણ એ મત મહર્ષિને માન્ય જણાતો નથી આપ્તો સાથે સંવાદ કરવાથી આત્મજ્ઞાન પરિપક્વ થાય છે. એટલે થયેલું જ્ઞાન બરોબર પક્વ થવાને માટે સંવાદ આવશ્યક છે, એવું ઋષિ કહે છે. આ સંવાદ ચર્ચારૂપે હોય છે. ગુરુનું કહેવું માત્ર સાંભળ્યાજ કરવું એને સંવાદ કહેવામાં

આવતો નથી. વેદાન્ત " श्रोतव्यो मन्तव्य. " કહે છે એટલે કે " આત્માનુ શ્રવણુ કર્યા પછી તેનું મનન કરવુ જરુરતુ છે " એજ એ સૂત્રથી પ્રતિપાદિત થાય છે. જે સાભળ્યું હોય તેની તર્કથી ઉપપત્તિ લમાવવી, કિંવા તે તર્ક શુદ્ધ છે એમ પારખવું, તેનું જ નામ મનન. મતલબ કે, કેવળ શ્રવણથી તત્ત્વજ્ઞાન થતું નથી એટલે મુમુક્ષુએ પ્રમાણવિદ્યામાના વાદનુ અવલમ્બન કરી તજ્જ્ઞ સાથે ચર્ચા કરવા તત્પર રહેવું જોઇએ એ સ્પષ્ટ છે. પ્રત્યેક મુમુક્ષુને આ ચર્ચા કરતાં ફાવે તેને માટે વાદના નિયમો તેણે જાણી લેવા જરુરના છે. અને તે તેના જાણવામા આવે તેને માટે ગૌતમ મહર્ષિએ પ્રમાણ અને તર્કનું સ્વરુપ વિસ્તારપૂર્વક દેખાડયા ઉપરાંત વાદ જલ્પ, અને વિતંડાના નિયમો પણ જણાવેલા છે

ઉપર જણાવેલા મંતવ્ય સામે એક શકા બહુ સ્વાભાવિક રીતે ઉત્પન્ન થાય એમ છે કે તત્ત્વબોધને માટે આત્મજ્ઞ કિંવા અનુભવી લોકો સાથે વાદ કરવો કદાચિત્ યોગ્ય માની શકાય પરંતુ જય અને પરાજયની જેને સમુગગી ઇચ્છા ન હોય તેવા મુમુક્ષુને તે જ ઇચ્છાથી કરવામા આવતા " જલ્પ " અને ' વિતડા "ના નિયમો સમજી લેવા શા ઉપયોગના ? આ શકાના સમાધાન માટે આ પ્રશ્નના ઉત્તર માટે ગૌતમ મહર્ષિના બે સૂત્રો વિચારવા જેવા છે તે નીચે પ્રમાણે —

(૧) " तत्त्वाध्यवसाय संरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीज प्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत् " । ન્યા સૂ ૪. ૨. ૫૦. અકુરોનુ રમણ થાય તેને માટે જેવી રીતે કાટાઓના વાડોના આવશ્યક હોય તેવી રીતે તત્ત્વનિશ્ચિયનું (ભળતાજ આરોપોમાથી) રક્ષણ કરવા માટે જલ્પ અને વિતંડાની પણ જરૂર પડે છે.

(૧) " ताभ्यां विगृह्य कथनम् " । ન્યા. સૂ. ૪. ૨. ૫૧.
વિજયની ઈચ્છા હોય તેવે વખતે જલ્પ અને વિતંડાના ચર્ચા પ્રકારનો ઉપયોગ કરવો.

મિથ્યા આક્ષેપોમાંથી આપણા સિદ્ધાન્તોનું રક્ષણ કરવા માટે પ્રસંગે ક્વચિત્ જલ્પ અને વિતંડાનો ઉપયોગ તત્ત્વજ્ઞોએ કરવો જોઈએ એવું આ બન્ને સૂત્રોમાં સ્પષ્ટપણે કહેલું છે. તેવું ન થાય તો ઘણીવાર શિષ્યોની શ્રદ્ધા ડગમગે છે, અને સિદ્ધાન્તો ઉથમતી જાય છે. એટલે શિષ્યોના દેખતાં જો કોઈ દુષ્ટબુદ્ધિથી એવો વાદ આરંભે તો આચાર્યે તેની ઉપેક્ષા ન કરતાં તેનો યુક્તિથી પરાભવ કરવો એવું જયન્ત ભટ્ટે કહેલું છે. *

આ સર્વ વિવેચન ઉપરથી સરળ તેમજ કુટિલ એવી બન્ને પ્રકારની ચર્ચાઓમાં કુશળતા સંપાદન કરવી કેટલી આવશ્યક છે તે જણાઈ આવશે. ઈ. સ. ના નવમા સૈકામા થઈ ગએલા પ્રસિદ્ધ ગ્રંથકાર વાચસ્પતિ મિશ્રે પણ આ બન્ને ચર્ચાપ્રકારોનું ધર્મ સંરક્ષણાર્થે અવલંબન કરવું જોઈએ એવું સ્પષ્ટ કહેલું છે. ×
પરન્તુ ઈ. સ ના સત્તરમા સૈકામા થઈ ગએલા વિશ્વનાથ ન્યાય-પંચાનન કહે છે —

* ननु कथमिदं मोक्षशास्त्रे जल्पाद्युपदेश ? नैतदेवम् मुमुक्षोरपि क्वचित्प्रसंगे तदुपयोगात् । (न्या. म पृ ५९५)

× यस्तु कुहेतुभिरीश्वराणां पुरतो वेदादि दूषणप्रवृत्तस्तत्प्रतिवादी .. जल्पवितण्डे अवतार्य...तत्त्वकथनं करोति विद्यापरिपालनाय ।...माऽभूत प्रजानां धर्मविप्लव इति (तात्प. ४-२-५१)

ખરી રીતે મુમુક્ષુએ આવા લોકો સાથે સંવાદ પણ કરવો નહીં. કારણ તેઓ વિતરાગ હોય છે. શાસ્ત્રો સાથે કંઇ નિસ્બત ધરાવતા હોતા નથી. શાસ્ત્ર પરિપાલન એ તેઓનો ઉદ્દેશ પણ નથી હોતો. એવા લોકો શાસ્ત્રોની ઉપેક્ષા કરે તેથી શાસ્ત્ર જ લય પામી જશે એવી બીક રાખવાનું કંઇ કારણ નથી." (ન્યા. સૂ. વૃ. ૪-૨-૫૧) વાદ વિદ્યાનું પ્રાચીનકાળનુ જે મહત્વ હતું તે શા માટે, કેવી રીતે અને કયારે નષ્ટ થયું એ આ એક જ અવતરણ ઉપરથી ઠીક લક્ષમાં આવે તેમ છે. માત્ર આ મત સાંપ્રત કાળમાનો છે, એ વાચકોએ ધ્યાનમાં રાખવું.

પ્રાચીન કાળમાં કેવળ નૈયાયિકો જ નહીં કિંતુ બધા જ દર્શનાભિમાની આ વાદવિદ્યાને (જલ્પ, વિતંડાને) ઉપયુક્ત હોવાનું સમજતા હતા. શ્રીમદ્ આદ્યશંકરાચાર્યે પણ પરમતનિરાકરણ માટે મુમુક્ષુને આ વાદની અપેક્ષા રહે છે એવું દેખાડેલું જ છે. તેમના બ્રહ્મસૂત્રભાષ્યની રચના ઉપર ઉપરથી જોઇએ તો પણ તેમાં પરમતનિરાકરણ મુખ્ય ભાગ ભજવે છે. અને વાદવિદ્યાનો ઉપયોગ સ્થળે સ્થળે થએલો જોવામાં આવે છે. શ્રી હર્ષે પણ વિતંડાવાદ પદ્ધતિથી અદ્વૈત શિવાયના સર્વ મતોનું ખંડન કરનારો " ખંડનખંડ ખાદ્ય " નામનો ગ્રંથ લખેલો પ્રસિદ્ધ જ છે. આ ગ્રંથના આરંભમા પોતાનું વર્ણન કરતે કરતે " જે સમાધિમાં પરબ્રહ્માનંદનો આસ્વાદ લઇ શકે છે, અને (એટલું છતા પણ) તર્કના આશ્રયથી જેણે બીજા વાદીનો પરાભવ કરેલો છે " એવી ઘોષણા શ્રી હર્ષ વ્યક્ત કરે છે. અર્થાત્ પ્રાચીન કાળમાં કેવળ મુમુક્ષુએ જ નહીં પરંતુ જેને બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થયો છે એવા મુક્ત જનેપણ અસન્મતનું ખંડન કરવા તેમજ સ્વવિદ્યાનું વર્ચસ્વ પ્રસ્થાપિત કરવા જલ્પ અને વિતંડાનો આશ્રય લેવો યોગ્ય ગણાતો હતો તે આ ઉપરથી

જણાઇ આવશે. ચરક સંહિતામાં સ્વપક્ષ રક્ષણને અર્થે વૈદ્યોએ બીજાઓ સાથે જલ્પ કિંવા વિતંડા પદ્ધતિથી પણ વાદ કરવો એવું ખુલ્લી રીતે કહેલું છે. તાત્પર્ય કે, "અમને સમજાય એટલે બસ; બીજાઓ સાથે વાદ કરવા અમે ઇચ્છતા નથી" એવું કહી વાદથી દૂર ભાગનારા, અને વળી તેવી મનોવૃત્તિનું "શાસ્ત્ર પરિપાલન એ મુમુક્ષુનો ઉદ્દેશ જ હોતો નથી" એવો ખોટો સિદ્ધાન્ત આગળ ધરી સમર્થન કરનારા વિશ્વનાથ ન્યાયપંચાનન ખરી પ્રાચીન પરંપરા દેખાડનારા ન હતા. પૂર્વે વાદવિદ્યા સર્વને જ આવશ્યક માનવામાં આવતી હતી. એ હકીકત વાચકોએ ખૂબ ધ્યાનમાં લેવા જેવી છે.

આ પ્રકરણના આરંભમાં ચર્ચાના ત્રણ પ્રકાર સ્થૂલદષ્ટિએ જણાવેલા છે. તેમાંનો પહેલો પ્રકાર વાદ નામે ઓળખાય છે તેમાં બાહ્ય નિયમો વિશેષ કંઇ પાળવા પડતા નથી એ પણ કહેવાઇ ગયું છે. આ વાદમાં ચર્ચાનો ક્રમ નીચે પ્રમાણે ચાલતો હોય છેઃ– પ્રમાણ, પંચાવયવી વાક્ય, અને તેમાંની વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય કરવા માટે તર્કની મદદથી એક જણ પક્ષ માંડે છે, અને બીજો તેના જ (તર્કના) બળથી જે કંઇ ખરેખરો દોષ અંદર જણાતો હોય તે દેખાડીને તેનું ખંડન કરે છે. તેમાં છળ, જાતિ, નિગ્રહ-સ્થાન આદિ દોષો બહુ કરીને આવતા હોતા નથી; કદાચિત્ અજ્ઞાનથી જો આવી જાય, અને તે બતલાવવામાં આવે તો પે તે બતવાવનારનો વિજય અને દોષ જેણે કર્યો હોય તેનો પરાજય–એ ભાવના વાદમાં સમૂળગીએ અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી. એટલે કે "જેની અંદર પ્રમાણ અને તર્કની મદદથી, એના જ આધાર૫ર, એકાદ પક્ષની સ્થાપના કિંવા એકાદ પક્ષનું ખંડન કરવામાં

આવે છે તે વાદ કહેવાય છે." (ન્યા. સૂ. ૧, ૨, ૧) વાદનું મુખ્ય સ્વરુપ આવા પ્રકારનું છે.

પરંતુ જલ્પ અને વિતંડાના પ્રકારમાં કોઇ પણ દોષ ક્ષમ્ય માનવામાં આવતો નથી. આપણા પોતાના પક્ષનું મંડન કરતી વખતે પંચાવયવી વાક્ય અને તર્કની આવશ્યકતા હોય છે. પરંતુ તેમાં મોટી અગર નાની, કોઈ પણ પ્રકારની, ભૂલ ક્ષમ્ય માનવામાં આવતી નથી. મોટી ભૂલોમાં હેત્વાભાસ આદિ ભૂલોનો સમાવેશ થાય છે. નાની ભૂલોમાં બોલતે બોલતે અટકવું, ઉત્તર સૂચવવાને સમય લાગવો, ઈત્યાદિ ભૂલોનો સમાવેશ થાય છે. આ નાની ભૂલોને બાહ્ય ભૂલો પણ કહે છે. એવી બાહ્ય ભૂલો કરનારનો પણ આ પ્રકારના વાદમા પરાભવ થઇ શકે છે. કારણ આ ચર્ચાનો પ્રકાર જ એવો છે કે જેમાં મુખ્યત્વે ચર્ચા કરનારનુ ચર્ચાકૌશલ્ય જ દેખાડવાનું હોય છે.

ચર્ચાનું મુખ્ય ધ્યેય ચર્ચાના નાના મોટા બધા નિયમોનું પાલન કરી આપણે પ્રતિપક્ષપર વિજય મેળવવા સમર્થ છીએ એ ખુલ્લુ કરી બતાવવું એજ છે. એટલે આ ચર્ચા કોઇ પણ ઠેકાણે ખાનગી જગ્યામાં હોતી નથી; એને માટે સભાની અવશ્યકતા હોય છે.

એ સભાના ચાર ઘટક અવયવો—(૧) વાદી, (૨) પ્રતિવાદી, (૩) સભાપતિ, અને (૪) પ્રાશ્નિક–હોય છે. વાદી અને પ્રતિવાદી પરસ્પર વિરુદ્ધ વાદકોના નામ છે. વાદનો આરંભ કરાવવો, તે ચાલુ હોય તે વખતે બરોબર લક્ષ રાખવું, અને છેવટે નિર્ણય આપવો, એ કામો સભાપતિનાં છે. એનું "મધ્યસ્થ" એવું પણ બીજુ નામ છે. પ્રાશ્નિક એટલે વચમાં વચમા સૂચક પ્રશ્નો કરનાર એ પ્રશ્નોને લીધે વાદી તેમજ પ્રતિવાદીની બાજુ વધારે

ને વધારે સ્પષ્ટ થતી જાય છે. આવા પ્રાશ્નિકની આવશ્યકતા ફક્ત ન્યાયસારકારે જ ઉલ્લેખેલી છે. (ન્યા. સા. પૃ. ૧૨) બીજા પ્રાચીન ન્યાયગ્રંથોમાં પ્રાશ્નિકની જગ્યાએ શ્રોતાવર્ગને મૂકેલો છે. તેમની પાસે પ્રશ્નો પૂછવા વિગેરેનું કંઇ જ કામ ન હોય, ફક્ત ચાલુ ઉત્તર પ્રત્યુત્તરો લક્ષપૂર્વક જોવા, અને પ્રસંગે પ્રસંગે મધ્યસ્થ તરફ મત પ્રદર્શિત કરવો, એટલું જ કામ હોવાનું જણાય છે. એકાદ વિધાન બીજા પક્ષને સમજવા જેવું હોવા છતા જો સમજાય નહીં તો તે પક્ષપર " અજ્ઞાન " નામનો દોષ દઈ શકાય છે. પરંતુ તે પક્ષપર આવો દોષ મૂકતા પહેલાં ખરેખર મૂળનું ખંડન પ્રતિપક્ષને સમજાવા જેવું હતું કે નહીં. એ તપાસી જોવાના કામે આ બીજા લોકોના ઉપયોગ થતો હશે. અર્થાત્ એવે વખતે મધ્યસ્થ કિંવા સભાપતિ, " વાદીનું કહેલું તમને સમજાયું કે ? " એવા સભામાના બીજા શ્રોતાઓને પ્રશ્ન કરી તેમનો ઉત્તર " હા " મા આવે એટલે " પ્રતિવાદી મંદ બુદ્ધિનો હોવાને લીધે જ વાદીનું કહેલું સમજી શકતો નથી; વાદીએ પોતાનો મત સ્પષ્ટપણે ન માંડેલો હોવાથી સમજી શકતો નથી એમ નહીં " એવું ઠરાવે છે. અને એ રીતે પ્રતિવાદીનો પરાભવ થયાનું જાહેર કરે છે આ પ્રમાણે સભામાંના બીજા શ્રોતાઓનો (સભ્યોનો, સદસ્યોનો) પ્રસંગ પડયે ઉપયોગ થતો હોય છે.

પ્રાચીન પદ્ધતિ પ્રમાણે વાદસભાનો કાર્યક્રમ સાધારણ રીતે નીચે જણાવ્યા પ્રમાણેનો હોવાનું ગણાય છેઃ—

(૧) " વિપ્રતિપત્તિ "—મધ્યસ્થે ચર્ચાનો વિષય સ્પષ્ટ સ્વરૂપમા સભા આગળ રજુ કરવો તે. દા. ત. " શબ્દ નિત્ય છે કે અનિત્ય ? "

(૨) " પક્ષપ્રતિપક્ષ-પરિગ્રહ "—ઉપરનો મધ્યસ્થનો પ્રશ્ન સાભળીને એક જણ " હું શબ્દનુ નિત્યત્વ સિદ્ધ કરુ છુ. " અને બીજો " હુ શબ્દનું અનિત્યત્વ સિદ્ધ કરુ છુ " એમ કહી આગળ આવે છે તે. આમ કરવાથી કોણ કયો પક્ષ લેનાર છે એ મધ્યસ્થ તેમજ સભા બન્નેને સમજાય છે. એ સમજાયા પછી,

(૩) " સ્થાપના "—તે બન્ને પૈકી કોઇ પણ એકને " તમે તમારો પક્ષ માડો " એવી મધ્યસ્થ આજ્ઞા કરે છે, અને તે આજ્ઞાને અનુસરીને એક જણ (વાદી) પોતાનો પક્ષ (પાચ વાકયો ઉચ્ચારીને) માડે છે, તેને " સ્થાપના " કહેવામા આવે છે

(૪) " દોષ "—વાદીના પક્ષની ઉપર પ્રમાણે સ્થાપના થયા પછી પ્રતિવાદી તેની અદર દોષ દર્શાવવા પ્રવૃત્ત થાય છે ને

આ દોષોનું વાદી જો નિરસન કરી શકે તો વાદીનો જય થાય છે, ન કરી શકે તો પ્રતિવાદીનો જય થાય છે આ જય મધ્યસ્થ જાહેર કરે છે. સાધારણ રીતે આ ક્રમ પ્રમાણે જ ચર્ચા ચાલે છે.

[સભામા વાદ કઇ પ્રણાલિથી કરવો એનો ભારતીય તર્કશાસ્ત્રે કરેલો પ્રબધ અહીં વર્ણવ્યો છે તે સમજવા અને માન્ય થવા માટે પણ ઘણો સહેલો છે છતા આ ભારતીય તત્રના અજ્ઞાનને લીધે હાલમા વિના કારણ પાશ્ચાત્ય પાર્લામેન્ટરી પદ્ધતિથી આધુનિક સુશિક્ષિતવર્ગ વાદ કરવાના મોહમા પડેલો જણાય છે કેટલાક વખત ઉપર મુબાઇમા હેમતવ્યાખ્યાનમાળા તરફથી " હિદુસ્તાનના સામાજિક આરોગ્યને માટે સતતિનિયમન આવ-

શ્યક છે " એ ઉપર વાદ થયેા હતો. તે પહેલાં પણ મુંબાઇમા જ મરાઠી સાહિત્ય સંઘ તરફથી " સમાજ સ્થિરતા માટે ધર્મની આવશ્યકતા છે " એ વિષય પર ચર્ચા રાખવામાં આવી હતી. આ બન્ને પ્રસંગેા ઉદાહરણ તરીકે આપ્યા છે. વાદનેા વિષય ન આપતાં એક પ્રસ્તાવ જ આગળ કરી આ વાદ ચલાવવામાં આવે છે એને લીધે પ્રસ્તાવમાંના શબ્દ યેાજનાની જ ચર્ચા થઇ મૂળ વિષય ઘણું ખરુ બાજુએ રહી જાય છે. કેટલીક વખત મૂળ વિષય ચર્ચાઇ ગયા છતાં પ્રસ્તાવમાની શબ્દ યેાજનાને અંગે તેમાં કેટલાક આનુષંગિક વિષયેા પણ આવી જાય છે, અને આવા આનુષંગિક વિષયેાપર પ્રત્યુત્તરેા થતા જઇ ચર્ચાનેા ઓઘ ભળતીજ દિશા તરફ વહેવા માડે છે તેને બદલે જો અત્રે દેખાડેલા ભારતીય તત્ત્વનું અવલંબન કરવામા કરવામા આવે તેા ઉપર જણાવ્યેા તેવેા ગેાટાળેા તેા નિ:સંશય ઉદ્‌ભવવા પામે નહીં. દા. ત.—ઉપરના બે પ્રસ્તાવને બદલે "હિંદુસ્થાનના સામાજિક આરેાગ્યને માટે સંતતિનિયમન આવશ્યક છે કે નહીં ? તથા સમાજની સ્થિરતા માટે ધર્મની આવશ્યકતા છે કે નહી ? એવા સ્વરુપમા બે વિષયેા વાદને માટે રજુ કરવામા આવે. આજ વિપ્રતિપત્તિવાક્ય એ વિપ્રતિપત્તિ વાક્ય રજુ કર્તાની સાથે જ મધ્યસ્થને તેમાના શબ્દેાની વ્યાખ્યા કરવી પડે. એટલે તે માન્ય સમજીને જ આગળ ચર્ચા થઈ શકે. આમ હેાવાથી ચર્ચા ભળતી તરફ વહી જવાનેા સંભવ રહેતેા નથી. ભારતીય ચર્ચા તત્ત્વનેા જે આ વિશેષ નિયમ કહ્યો તે ઉપરથી ચર્ચાનુ અમર-તત્ત્વનું મહત્વ કેટલું છે તે ધ્યાનમા આવશે. ભારતવર્ષમા આ ભારતીય તત્ત્વને અનુસરીને ચર્ચા કરવામાં આવે તેા ભારતીયેાની ચર્ચા અધિક સરળ માર્ગે નિર્ણયના મુકામ ઉપર પહેાચી જાય એવું ખચીત લાગે છે.]

આ બધી ચર્ચા પોતાને હિતકર થાય એવી ઇચ્છા જો હોય તો વાદવિદ્યામા જે અનેક દોષો દર્શાવેલા છે તેને ટાળતા બરોબર આવડવુ જોઇએ. ન્યાય શાસ્ત્રકારોએ આ સર્વ દોષોનું વિસ્તૃત વિવેચન કરેલું છે. તે જાણી લેવું એ પ્રત્યેક વિજયેચ્છુ વાગ્વીરનું મહદ્ કર્તવ્ય છે. એટલે આ પછીના પ્રકરણમા તે દોષોનું જ વિવરણ કરીશું.



પ્રકરણ ૧૪ મું ચર્ચાની અંદરના નાનાવિધ દોષો

વાદવિવાદ, કિંવા ચર્ચા, ચાલુ થયા પછી પોતાનો પક્ષ વિજયી નીવડે તે માટે જેણે તેણે પોતાની ચર્ચા દોષરહિત કરવાનો પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. આ પ્રયાસ સંપૂર્ણત : સિદ્ધ થાય તેને માટે ચર્ચાની અંદરના નાનાવિધ દોષોની સંપૂર્ણ સમજણ પ્રાપ્ત થવી ખાસ આવસ્યક છે. નૈયાયિકોએ આવા દોષોનું સંશોધન કરી તેનું વર્ગીકરણ પણ કરેલું છે. એ બધા દોષો એક સરખા મહત્વના છે એવું નથી ; કેટલાક દેખીતી રીતે બીલકુલ ક્ષુલ્લક હોય છે. પરંતુ એવા ક્ષુલ્લક દોષને પણ ઓળખી કાઢવાની કાળજી રાખવામાં આવે નહીં તો ધીમે ધીમે તે વધવા લાગે છે અને પરીણામે તે પોતાના પક્ષને અપયશકર્તા નીવડયા વગર રહેતા નથી. આ દુરવસ્થા ટાળવી હોય તો ચર્ચામાહેના દોષ—પછી તે હેત્વાભાસ જેવા મહત્વના હો કે પુનરુક્તિ સરખા ક્ષુલ્લક હો, એ બધા જ—પૂરેપૂરા જાણી લેવા જરુરના છે કારણ ચર્ચા શરુ થયા પછી પ્રતિપક્ષી કેવળ મહત્વના જ દોષો કરતા હોય છે એવું નથી બનતું; કેટલીયે વખત ક્ષુલ્લક ભૂલો તે પણ કરે છે. તેવી જ રીતે બીજાના પક્ષ ઉપરના દોષોનું આવિષ્કરણ કરતી વખતે પ્રતિપક્ષી કેવળ મહત્વનાં દૂષણો દેખાડે છે એવું પણ નથી બનતું. કેટલીયે વખત ક્ષુલ્લક તેમ જ ઉપેક્ષણીય દૂષણો પણ મોટાં કરીને તે બનાવાવતો હોય છે એવે વખતે તે તે દોષોનું નિવારણ કરતા જો આવડે નહીં તો પરાભવનો પ્રસંગ સહેજે ઉભો થાય છે. એવો કોઇ પ્રસંગ ન આવે તેને માટે

ચર્ચામાના નાના મોટા બધા દોષોની માહીતિ ચર્ચા કરનારને હોવી જોઇએ એ નિર્વિવાદ છે

આ જ દૃષ્ટિથી નૈયાયિકોએ ચર્ચાની અંદરના દોષોનુ વિસ્તૃત વિવેચન કરેલુ છે, તેમણે તેના ત્રણ વર્ગ કરેલા છે — (૧) " છળ, " (૨) " જાતિ " અને (૧) " નિગ્રહસ્થાન " એટલે આત્રણ વર્ગમાના દોષોનો જ હવે આપણે ક્રમ પ્રમાણે વિચાર કરીશુ

ચર્ચા કરતી વખતે વક્તા પ્રત્યેક શબ્દ વિશિષ્ટ અર્થમા યોજતો હોય છે એવે વખતે તેણે ઉચ્ચારેલા શબ્દોનો કિવા વાક્યનો અર્થ તે વક્તાનો અભિપ્રાય ધ્યાનમા લઇને ઠરાવવાનો હોય છે. પરતુ કેટલીક વખત પ્રતિપક્ષી આ સરળ નિયમને ગુચવાવી નાખે છે, અને સામા પક્ષના દૂષણો દેખાડવા મંડે છે વક્તાનો અભિપ્રાય બીલકુલ જ લક્ષમા ન લેતા પોતાના મનથી જ તેના શબ્દો અગર વાક્યોનો અર્થ ઘડાવીને તે ઉપર દોષ દેવાને તૈયાર થઈ જાય છે, ખાસ કરીને દ્વિઅર્થી શબ્દોનો આ કામે સહેજે દુરુપયોગ કરવામા આવે છે દા ત —વ્યાયામના જુદા જુદા પ્રકારોનુ વિવેચન ચાલતુ હોય તે વખતે એકાદ કહે છે " રમવુ એ આરોગ્યવર્ધક છે " આ વાક્યમાંનો " રમવુ " શબ્દનો ' જુદી જુદી રમતો રમવી " એવો અર્થ વક્તાના અભિપ્રાયમા હોય છે પણ વક્તાના આ સ્પષ્ટ જણાતા અર્થની આગળ જાણી જોઇને આડ ઉભી કરી દઇને ' રમવુ ' શબ્દનો ' નાના છોકરાના હાથમા આપવાના રમકડા " એવો અર્થ બળ જબરીથી તેના ઉપર લાદી પ્રતિપક્ષી અક્ષેપ કરે છે વાહવા ! આવા રમકડા તે શુ આરોગ્ય વધારનારા હતાં ? " આ આક્ષેપમા આક્ષેપકે " રમવુ " શબ્દના બે અર્થો પૈકી વક્તાના અભિપ્રાયમા ન હોય એવો અર્થ બળપૂર્વક તેના ઉપર લગાડીને દૂષણ દેખાડેલુ છે. આ પ્રકારે બળથી

અર્થ ફેરવી દીધેલા દૂષણને " વાક્છળ " કહેવામા આવે છે. પહેલાંના એક પ્રકરણમા " સમાજજિવન " માસીકમાંના બુદ્ધિ પ્રામાણ્યવાદ ઉપરના આક્ષેપનુ દિગ્દર્શન કરાવેલુ છે. તે આક્ષેપમા બુદ્ધિપ્રામાણ્યવાદી પ્રત્યક્ષ એટલુ જ પ્રમાણ માનતા હોય છે એવુ સ્વિકારી લઇને તેમના ઉપર દોષ દર્શાવેલો છે. " બુદ્ધિ " શબ્દનો અર્થ પ્રત્યક્ષ + અનુમિતિ થતો હોવા છતા બળથકી જ માત્ર-પ્રત્યક્ષ પુરતો મર્યાદિત અર્થ લઇ દોષ દેવો એ વાક્છળનુ જ ઉદાહરણ ગણી શકાય. શાસ્ત્રકાર કેટલાક શબ્દોના પારિભાષિક અર્થ આપીને તે શબ્દો પારિભાષિક અર્થમા જ વાપરતા હોય છે. તેવે વખતે તે શબ્દોના પારિભાષિક અર્થ જ લેવા જોઇએ. તે ન લેતા તેનો વ્યુત્પત્તિ અર્થ લઇ ત્યા આગળ દોષ દેખાડવો તદ્દન અયોગ્ય કહેવાય " પરિવર્તનવાદ "માના " પરિવર્તન " શબ્દનો " સામે ગોળ ફરવુ " એવો અર્થ કરી પરિવર્તનવાદને દૂષણ દેવુ આજ કારણથી અશાસ્ત્રીય કહેવાય એવા બધા દૂષણોનો "વાક્છળ"મા જ સમાવેશ કરવામા આવે છે મરાઠીમા કોઇક કોઇક વખત " અમરતો શબ્દ છળ કરી બેસશો નહીં " એવુ જે કહેવાય છે તેમા " શબ્દ છળ " એટલે આ " વાક્છળ " જ સમજવાનુ છે એ વાચકોના ધ્યાનમા સહેજે આવશે ચર્ચામા આ દોષ ટાળવા માટે " કોઇના શબ્દનો કિવા વાક્યનો અર્થ કરતી વખતે વક્તાના અભિપ્રાય તરફ લક્ષ આપીને તે કરવો જોઇએ " એ નિયમ જાળવવો ઇષ્ટ થશે તેમજ એ નિયમનુ ઉલ્લંઘન કરી પોતાના ઉપર જે કોઇ આક્ષેપ લેતો હોય તો તેને " તમારો આ આક્ષેપ વાક્છળદોષયુક્ત છે અને તેથી અયથાર્થ છે " એવુ વખતસર કહી દેવુ જોઇએ એ સ્પષ્ટ છે છળ નામના દોષમાનો આ પહેલો પ્રકાર થયો

વળી, એકાદ વિધાન સામાન્ય રુપનું હોવાથી તે સામાન્ય વિધાન જ છે એવું સ્વિકારી લઇને ચલાવવાના દૂષણને "સામાન્ય છળ" કહે છે. દા. ત. :—નીચેનો સંવાદઃ

એક—" ખરેખર આ બ્રાહ્મણ વિદ્વાન અને આચરણ સંપન્ન છે."

બીજો—" બ્રાહ્મણ છે એટલે જ તો :તે વિદ્વાન અને આચરણ સંપન્ન હોવો સંભવે છે. "

ત્રીજો—" વાહવાહ ! પ્રત્યેક બ્રાહ્મણ વિદ્વાન અને આચરણ સંપન્ન હોય છે શું ? તેવું કહીએ તો રામો આચારી પણ વિદ્વાન અને આચરણ સપન્ન છે એવું કહેવું પડે. "

આ સંવાદમાં ત્રીજાનો ઉત્તર યોગ્ય નથી. કારણ બીજા વક્તાએ " પ્રત્યેક બ્રાહ્મણ અમુક પ્રકારનો હોય છે એનું સામાન્ય વિધાન કરેલું જ ન હતું. તેનુ વિધાન સામાન્ય રુપનું કહી શકાય ખરું. " કેટલાક બ્રાહ્મણ અમુક પ્રકારના હોઇ શકે છે " એવા અર્થનું એ વિધાન છે. " હોવો સંભવે છે " કહી " હમેશા એવો જ હોય છે એવું નથી " એ તત્ત્વ એક પ્રકારે તેણે માન્ય કરેલું જ છે અર્થાત્ બધા બ્રાહ્મણો સબધી એક સરખું વિધાન કરવાનો ઉપરના સંવાદમાના બીજા વક્તાનો અભિપ્રાય નથી એ ખુલ્લુ છે. એમ હોવા છતા ત્રીજો વક્તા તે સામાન્ય વિધાન છે એવું સ્વિકારી લઇ તેના ઉપર દોષ દેતો હોય છે. વિશેષ સ્વરુપના વિધાનને આ પ્રમાણે બળથી સામાન્ય સ્વરુપનું વિધાન કલ્પી જે દોષ દેવામાં આવે છે તેને " સામાન્ય છળ " કહેવામાં આવે છે. છળ નામના દોષમાનો આ બીજો પ્રકાર થયો.

આ શિવાય લાક્ષણિક અર્થમાં વાપરેલા શબ્દનો કેવળ

વાચ્યાર્થ જ લક્ષમાં લઇ દોષ દેવો તેને " ઉપચાર છળ " કહે છે દા ત —" મહાત્મા ગાંધી સર્વથી મોટા છે " એવુ વિધાન જો કોઇ કરે તો " મહાત્મા ગાંધી તો ઠીંગણા છે–તે મોટા કેવી રીતે ? " એવો આક્ષેપ લેવો તે આ ઉદાહરણમા મૂળ વક્તાએ " મોટા " શબ્દ તેના વાચ્યાર્થમા (એટલે બાહ્ય આકાર, અથવા ઊંચાઇ એ ગુણોથી યુક્ત) વાપરેલો નથી પરતુ " કર્તૃત્વ ઉદારતા, ઇત્યાદિ ગુણોથી યુક્ત " એવા લાક્ષણિક અર્થમા તેણે " મોટા " શબ્દ વાપરેલો છે આવી રીતે લાક્ષણિક અર્થમા વપરાયના શબ્દનો માત્ર વાચ્યાર્થ જ લક્ષમા લઇ તેના ઉપર દોષનુ આરોપણ કરવુ તે લક્ષણનો, ઉપચારનો, અપલાપ કર્યા બરાબર હોવાથી " ઉપચાર છળ " કહેવાય છે છળ નામના દોષમાનો આ ત્રીજો પ્રકાર થયો

ચર્ચામાના છળ નામના દોષના આ રીતે એકદરે ત્રણ પ્રકાર આપણે જોયા વક્તાના અભિપ્રાયનો જાણી બુઝીને વિપર્યાસ કરીને દોષ દેવો એ આ ત્રણે પ્રકારના છળોનું સામાન્ય લક્ષણ છે વક્તાના અભિપ્રાયનો વિપર્યાસ ત્રણ પ્રકારે જ કરવામા આવે છે —કદીક વક્તાના ભાષણમાનો એકાદ દ્વિઅર્થી શબ્દ લઇને કદીક વક્તાનુ મૂળે કરવામા આવેનુ વિશેષ વિધાન સામાન્ય વિધાન છે એવુ બળપૂર્વક દેખાડીને કદીક વક્તાએ લાક્ષણિક અર્થમાં યોજેલા શબ્દનો વાચ્યાર્થ વક્તાને માથે લાદીને એટલે છળના અર્થાત્ છળનામના દોષયુક્ત ઉત્તરના ત્રણ જ પ્રકાર પડે છે

ચર્ચા ચાલુ હોય ત્યારે આવા છળ પ્રયોગ પોતે કરવા નહીં, અને જો બીજો કરે તો તેને " તુ આ છળ પ્રયોગ કરી રહ્યો છુ, મારા બોલવાનો અભિપ્રાય પૂરેપૂરો લક્ષમા ન લેવાથી જ તુ આ

દોષ દઇ રહ્યો છુ " એવો બિલકુલ સ્પષ્ટ ઉત્તર વખતસર આપી દેવો આવશ્યક મણાયો છે. એવે વખતે " મારા કહેવાનો બીજો અર્થ જ થતો નથી " એવુ કહેવુ બરોબર નથી કારણ બીજો અર્થ થાય છે એ આપણે જોઇ શકાએ છીએ એટલે બીજો અર્થ થતો હોય તો " તે મને સમત ન હોવાથી તે અર્થ લઈ મારા ઉપર તારાથી દૂષણ દઇ શકાય નહીં " એવુ પ્રતિવાદીને સ્પષ્ટ રીતે કહી દેવાનું ચૂકવુ જોઇએ નહીં આવો સરળ ઉત્તર ન આપતા " મારા વાક્યનો તે અર્થ થઇ જ શકતો નથી " એવો ભળતો જ ઉત્તર આપવાથી ચર્ચાની ગાડી વિષયના મૂળ પાગાને છોડી ' એકાદ વાક્યનો અમુક અર્થ થઇ શકે કે નહીં ? ' એવા ભળતા જ પાટા ઉપર ઉતરી પડે છે ચર્ચામા દ્વિઅર્થી કિવા લાક્ષણિક શબ્દ ન વાપરવાથી આવા દોષ ટાળી શકાય છે અને કદાચ જો વાપરવામા આવે તો તેટલાથી જ--વપરાશથી જ--દોષ ઠરી શકતો નથી

હવે વાદના બીજા પ્રકારના દોષોનો વિચાર કરીએ આ દોષો વક્તાના અભિપ્રાયનો વિપર્યાસ કરવાથી થતો નથી પરતુ દૃષ્ટાન્તો સાથે સાધર્મ્ય કિવા વૈધર્મ્ય દેખાડવાથી કાઢી શકાય એવા હોય છે આ પ્રકારના દોષને ' જાતિ ' નામ આપવામા આવેલુ છે એના એકદર ૨૪ પ્રકાર છે તે નીચે પ્રમાણે —(૧) સાધર્મ્યસમા (૨) વૈધર્મ્યસમા, (૩) ઉત્કર્ષસમા (૪) અપકર્ષસમા (૫) વર્ણ્યસમા, (૬) અવર્ણ્યસમા, (૭) વિકલ્પસમા, (૮) સાધ્યસમા, (૯) પ્રાપ્તિસમા, (૧૦) અપ્રાપ્તિસમા, (૧૧) પ્રસગસમા, ૧૨) પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમા, (૧૩) અનુત્પત્તિસમા, (૧૪) સશયસમા (૧૫) પ્રકરણસમા, (૧૬) અહેતુસમા, (૧૭) અર્થાપત્તિસમા, (૧૮) અવિશેષસમા, (૧૯) ઉપપત્તિસમા, (૨૦) ઉપલબ્ધિસમા

(૨૧) અનુપલબ્ધિસમા, (૨૨) અનિત્યસમા, (૨૩) નિત્યસમા, (૨૪) કાર્યસમા,

[મૂળ સૂત્રોમા અને ભાષ્યમા પણ આ જાતિપ્રકારબોધક શબ્દ પુલ્લિંગમા જ–સાધર્મ્યસમ વૈધર્મ્યસમ —વાપરેલો જણાય છે એનું કારણ મૂળમા પ્રતિષેધ એ પુલ્લિંગી શબ્દનુ એ શબ્દ વિશેષણ છે એ જ છે પણ હાલમા કેટલીક વખત તે સ્ત્રીલિંગમા પણ વપરાય છે, અને એનું કારણ ' જાતિ ' એ સ્ત્રીલિંગી શબ્દનુ જ એ શબ્દ વિશેષણ સમજવામા આવે છે એ છે આ ગ્રંથમાં નવીન પ્રથાને અનુસરીને જાતિના સર્વ પ્રકાર આપતી વખતે સાધર્મ્યસમા, વૈધર્મ્યસમા, એવા સ્ત્રીલિંગી શબ્દો વાપરેલા છે]

હવે ઉપરના ૨૪ પ્રકારના જાતિના સ્વરુપનુ નિરીક્ષણ કરીએ —

(૧) **સાધર્મ્યસમા**—વાદીના દૃષ્ટાન્તની વિરુદ્ધ દૃષ્ટાન્ત આપીને વાદીનુ જે કહેવુ હોય તે વિરુદ્ધ સિદ્ધ કરી બતાવવુ તે દા ત — ' શબ્દ અનિત્ય છે, કારણ તે ઉત્પન્ન થનારો છે જે જે ઉત્પન્ન થનાર હોય છે તે તે અનિત્ય હોય છે જેમ કે ઘડો. ' આવો પક્ષ વાદીએ સ્થાપ્યા પછી પ્રતિપક્ષી કહે છે " જો અનિત્ય ઘડાનુ દૃષ્ટાન્ત આપીને શબ્દનુ અનિત્યપણુ સિદ્ધ કરવુ હોય તો નિત્ય એવા આકાશનુ દૃષ્ટાન્ત આપીને શબ્દ નિત્ય છે એવુ પણ સિદ્ધ કરી આપી શકાય એમ છે કારણ આકાશની માફક જ શબ્દ પણ આંખોથી ન દેખી શકાય તેવો છે ' (નૈયાયિક આકાશ નિત્ય છે એવુ માને છે)

આ ઉત્તરમાની ભૂલ ઉઘાડી છે મૂળ વાદીએ કેવળ દૃષ્ટાન્ત ઉપર જ પોતાના મતનુ અવલબન રાખેલુ ન હતુ તેનો આધાર

વ્યાપ્તિ ઉપર હતો. અર્થાત્ કેવળ એકાદ દૃષ્ટાન્તના આધાર પર તેનું ખંડન કરવું યોગ્ય નથી.

(૨) વૈધર્મ્યસમા—વાદીએ આપેલા દૃષ્ટાન્તમાંનો એકાદ ધર્મ લઈ તે પક્ષ ઉપર નથી એવું દેખાડીને (તેનું વૈધર્મ્ય દેખાડીને) વાદીનું જે કહેવું હોય તેની વિરુદ્ધ વાત સિદ્ધ કરી બતાવવી તે દા. ત.:—ઉપરનું શબ્દના અનિત્યપણાનું જ ઉદાહરણ અહીં પણ લઈ શકાશે. અનિત્ય ઘડો આંખોથી જોઈ શકાય છે. એટલે એ એનો ધર્મ લઈ પ્રતિપક્ષી કહે છે " અનિત્ય ઘડો આંખોથી જોઈ શકાય છે, પરંતુ શબ્દ આંખોથી જોઈ શકાતો નથી. એટલે તે અનિત્ય નથી " એવું સિદ્ધ કરી બતાવાય આવા ઉત્તરને " વૈધર્મ્યસમા " કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ આગળ ભૂલોના સ્પષ્ટીકરણ ઉપરથી સમજાઈ આવશે.

(૩) ઉત્કર્ષસમા—દૃષ્ટાન્ત ઉપરનો ધર્મ પક્ષપર લગાડી શકાય એવો ન હોય તો પણ લાદી જોવો તે દા. ત —ઉપરનું જ દૃષ્ટાન્ત લઈ શકાશે અનિત્ય ઘડો રંગીન હોય છે. એટલે એ એનો ધર્મ શબ્દ ઉપર લાગુ પાડી શકાય એવો નથી હોતો છતા પ્રતિપક્ષી સિદ્ધ કરવા મથે છે કે " જે પ્રમાણે અનિત્ય ઘડો રંગીન હોય છે તેજ પ્રમાણે અનિત્ય શબ્દ પણ રંગીન હોય છે." આવા ઉત્તરને " ઉત્કર્ષસમા " કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ પહેલાના જેવી જ છે દૃષ્ટાન્ત બધે ઠેકાણે લાગુ કરવાનું હોતું નથી છતા તે લગાડવાથી આવી ભૂલ થવા પામે છે.

(૪) અપકર્ષસમા—પક્ષ ઉપરનો એકાદ ધર્મ દૃષ્ટાન્ત

નથી એવું બતાવીને તે પક્ષ પર પણ નથી એવું સિદ્ધ કરી જોવું તે. દા ત.:—ઉપરનું જ ઉદાહરણ લઇશું. શબ્દ કાનથી સાંભળી શકાય છે. એ ધર્મ દૃષ્ટાન્ત ઉપર નથી એવું દર્શાવીને તે પક્ષ પર પણ નથી એવુ કહેવું તે. અર્થાત્ કાનથી સાંભળી શકાવાનો ધર્મ ઘડા ઉપર ન હોવાથી ઘડો કાનથી સાંભળી શકાતો ન હોવાથી–શબ્દ પણ તે પ્રમાણે કાનથી સાંભળી શકાતો નથી, એવું પ્રતિપક્ષીનું કહેવાનું થાય તેના ઉત્તરને " અપકર્ષ સમા " કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ આગળ દેખાડયા પ્રમાણેની જ છે.

(પ) વર્ણ્યસમા—પક્ષ ઉપર સાધ્ય સંદિગ્ધ હોય છે, નિશ્ચિત હોતું નથી તેવી જ રીતે સાધ્ય દૃષ્ટાન્ત ઉપર પણ સંદિગ્ધ હોય તો જ દૃષ્ટાન્ત બરોબર થાય એવું કહી દૃષ્ટાન્ત ઉપર સાધ્ય નિશ્ચિત ન હોવાને લીધે તે દૃષ્ટાન્ત બરોબર નથી એવો આગ્રહ ધરવો તે. દા. ત.:—ઉપરનું જ દૃષ્ટાન્ત. એમાં પ્રતિપક્ષી નીચે પ્રમાણે કહેતો હોય છે.–" જેવો ઘડો એવો શબ્દ એવુ તમારુ કહેવુ છે ને ? પણ શબ્દ ઉપર હજી અનિત્યત્વ (સાધ્ય) નિશ્ચિત નથી, તેવી જ રીતે ઘડા ઉપર પણ (દૃષ્ટાન્ત ઉપર) અનિત્યત્વ (સાધ્ય) નિશ્ચિત માની શકાય નહીં. અર્થાત્ તમારુ દૃષ્ટાન્ત જ હજી સિદ્ધ થવું બાકી છે. " આવા ઉત્તરને " વર્ણ્યસમા " કહે છે.

દૃષ્ટાન્ત અને પક્ષમાં કેવળ હેતુ નિશ્ચિત હોવાની બાબતમાં જ સાદૃશ્ય હોવુ આવશ્યક ગણાય છે છતા ઉપરના ઉત્તરમાં એ વાત તરફ દુર્લક્ષ સેવાયું છે, અને દૃષ્ટાન્ત અને પક્ષની અંદર સાધ્ય અનિશ્ચિત હોવાની બાબતમા પણ સાદૃશ્ય હોવું આવશ્ય ગણી લેવાયલુ જોવામાં આવે છે. આવા પ્રકારનો દુરાગ્રહ તેજ આ

ઉત્તરમાંની ભૂલ છે. દૃષ્ટાન્ત અને પક્ષમાં બધી જ બાબતોમાં સરખાપણું હોવું જોઇએ એવો મૂળે જ નિયમ કહેલો નથી. છતાં એવો નિયમ સ્વિકારી લઇને દોષનું આરોપણ કરવું અયોગ્ય છે.

(૬) **અવર્ણ્યસમા**—દૃષ્ટાન્ત ઉપર સાધ્ય નિશ્ચિત હોય છે તેવી જ રીતે સાધ્ય પક્ષ ઉપર પણ નિશ્ચિત હોય તો જ પક્ષ બરોબર કહેવાય એવું જણાવી પક્ષ ઉપર સાધ્ય નિશ્ચિત ન હોવાનું પક્ષનું જે લક્ષણ છે તેની વિરુદ્ધ પક્ષ પર સાધ્ય નિશ્ચિત હોવાને લીધે પક્ષ બરોબર નથી એવું સિદ્ધ કરી બતાવવું તે

આનું ઉદાહરણ અને એમાંની ભૂલ ઉપર વર્ણ્યસમાના વિવેચન ઊપરથી સમજાઇ આવે એવાં છે.

(૭) **વિકલ્પસમા**—પ્રત્યેક ધર્મ બીજા કોઇપણ એક ધર્મની સાથે વ્યભિચારી હોય છે.+ પ્રસ્તુત હેતુ પણ એક ધર્મ હોઇ તે પણ વ્યભિચારી ન હોય એ શા ઉપરથી ? એવો આક્ષેપ લેવો તે. દા. ત.:—ઉપરના જ ઉદાહરણમાં "ઉત્પન્ન હોવું" એ ધર્મ હેતુ હોવાને લીધે આપેલો છે. તે ધોળી વસ્તુમાં તેમ જ કાળી વસ્તુમાં સરખી રીતે દેખાઇ આવે છે. અર્થાત્ ધોળાપણા કિંવા કાળાપણાની સાથે "ઉત્પન્ન હોવા" નો ધર્મ વ્યભિચારી છે એ ખુલ્લું છે. વળી ધોળાપણું અને કાળાપણું એ ધર્મ પણ બીજા નાનાપણા કિંવા મોટાપણાના ધર્મ સાથે વ્યભિચારી હોય છે. આ પ્રમાણે અમે તે એક ધર્મ બીજા અમે તે ધર્મ સાથે

+ બીજાના આશ્રયે રહેનારી કોઇ પણ વસ્તુને નૈયાયિક "ધર્મ" એવું નામ આપે છે. પર્વત પર હોનારો અગ્નિ અને ધુમાડો પર્વતના ધર્મ કહેવાય છે. નૈયાયિકોનો "ધર્મ" શબ્દ આ પ્રમાણે વ્યાપક અર્થનો છે.

વ્યભિચારી હોવાનું જણાઇ આવે છે. આજ વિચારસરણીને આગળ લંબાવતા " ઉત્પન્ન હોવું " એ ધર્મ અનિત્યપણાના ધર્મ સાથે વ્યભિચારી હોવાનું બતલાવી શકાય. ન જ હોય એવુ શા ઉપરથી કહી શકાય ? આ પ્રમાણે પ્રતિપક્ષી શકા લઇ ઉત્તર આપે છે તેને " વિકલ્પસમા " કહે છે.

આ ઉત્તરમાની ભૂલ ઉઘાડી છે. અમુક ધર્મ બીજા કેટલાક ધર્મ સાથે વ્યભિચારી હોય તેા પણ જ્યા સુધી પ્રસ્તુત હેતુ રૂપી ધર્મનેા જ પ્રસ્તુત સાધ્ય સાથે વ્યભિચાર હોવાનુ દેખાડવામા આવે નહીં ત્યા સુધી એ બે ધર્મો વચ્ચે વ્યાપ્તિ હોવાની મૂળની જે વાત તે ખડિત થાય છે એમ માની શકાય નહીં. અર્થાત્ આવા સામાન્ય ઉદાહરણથી વિશેષ ઠેકાણાની વ્યાપ્તિનું ખડન થઇ શકે નહીં. આ ઉત્તરમા ભૂલ આજ ઠેકાણે થાય છે

(૮) **સાધ્યસમા**—પક્ષ અને સાધ્ય એ બન્ને અનુમિતિના વિષયેા છે. અર્થાત્ જેની રીતે સાધ્ય અનુમિતિ પૂર્વે અસિદ્ધ હોય છે તેવી જ રીતે પક્ષ પણ અનુમિતિ પહેલાં અસિદ્ધ જ હોવેા જોઇએ આવી કલ્પનાનેા ઉપયેાગ કરીને " આશ્રયાસિદ્ધિ " દોષ પ્રતિપક્ષી લગાડીને જે ઉત્તર આપે છે તેને " સાધ્યસમા " કહે છે.

આ આક્ષેપ અનુમાનના કેાઇ પણ ઉદાહરણને લાગુ પાડી શકાય. પરતુ તે ગલત છે અનુમિતિના વિષયેા પૈકી સાધ્ય જ માત્ર અસિદ્ધ હોવુ જોઇએ, અને હેાઇ શકે પક્ષ તેા પહેલેથી સિદ્ધ જ હોવેા જોઇએ. નહીં તેા પછી અનુમાન જ કર્યા રહે ? અર્થાત્ અનુમિતિની અદર પક્ષ અને સાધ્ય બન્નેની અવસ્થા સરખી નથી. છતાં તે સરખી જ હોવી જોઇએ એવું સ્વિકારી

લઈને ઉપર પ્રમાણે જે ઉત્તર આપવામાં આવે છે તે અયુક્ત અને ભૂલભરેલો છે.

(૯) પ્રાપ્તિસમા—ધારો કે વાદી કોઈ પણ હેતુ આપીને પોતાનો પક્ષ માંડતો હોય છે. તે વખતે જ પ્રતિપક્ષી એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત કરે છે કે " તમારો હેતુ સાધ્ય સાથે સંબંધ રાખીને તમે સિદ્ધ કરો છો ? કે સાધ્ય સાથે સંબંધ ન રાખીને સિદ્ધ કરો છો ? " વાદી જો જવાબ આપે કે " સાધ્ય સાથે સંબંધ રાખીને પોતાનો હેતુ પોતે સિદ્ધ કરે છે " તો પ્રતિપક્ષી કહે છે " તો પછી બન્નેનો પરસ્પર સાથે સરખો સબંધ છે, એમ થાય. પરંતુ અમુક જ અમુકનો સાધક છે એવું શી રીતે ઠરાવી શકાય ? " આવા પ્રકારનો જે આક્ષેપ ઉભો કરવામાં આવે છે તેને " પ્રાપ્તિસમા " કહે છે.

(૧૦) અપ્રાપ્તિસમા—ઉપરના પ્રતિપક્ષીના પ્રશ્નના જવાબમાં વાદી જો એમ કહે કે " સાધ્ય સાથે સંબંધ ન રાખતાં હેતુ સાધ્ય સિદ્ધ કરે છે " તો તેના ઉપર ફરી એવો આક્ષેપ લેવાય છે કે " આવી રીતે હેતુ સાધક શી રીતે થઈ શકે ? દિવાનું અજવાળું જ્યાં પહોંચે તે જ પદાર્થ દિવાને લીધે પ્રકાશમાન્ થાય છે એવું કહી શકાય. પણ અહીં તેવું ન હોવાથી હેતુ સાધ્ય સિદ્ધ કરે છે એવું શી રીતે કહી શકાય ? " આવા આક્ષેપને " અપ્રાપ્તિસમા " કહે છે.

પ્રાપ્તિસમા અને અપ્રાપ્તિસમા એ દૂષણો કોઈ પણ અનુમાન ઉપર લઈ શકાશે. તેમાંની ભૂલ પણ સ્પષ્ટ જ છે. માટી ઘડાનું કારણ છે એવું આપણે કહીએ છીએ. આ ઉદાહરણમાં ઘડો ઉત્પન્ન થવાનો હોય તો પણ આપણે તેની સાથે માટીનો કારણ

સંબંધ માનીએ છીએ. તેવી જ રીતે આ વ્યાપ્તિ નામના સંબંધનું છે. કાર્યત્વ હેતુ અનિત્યત્વ સાથે સંયોગ સંબંધથી સંબદ્ધ ન હોય તો પણ વ્યાપ્તિરૂપી સંબંધથી તો સંબદ્ધ છે જ.

(૧૧) **પ્રસંગસમા**—ધારો કે વાદી એકાદ દૃષ્ટાન્ત આપે છે. તે જ વખતે પ્રતિપક્ષી સવાલ કરે છે કે " આ દૃષ્ટાન્ત ઉપર સાધ્ય અવલંબતુ હોવાનું પ્રમાણ શું ? " વાદી એવુ પ્રમાણ દેખાડે એટલે ફરી તે પ્રમાણનું શું ? તેનું વળી ફરી પ્રમાણ શું ? એમ એક પછી એક પ્રશ્નો કર્યા કરવા તે. આને "પ્રસંગસમા" કહે છે.

આ ઉત્તરમાની ભૂલ પણ સહેજે સમજાય તેવી છે. આમ ઉત્તરોત્તર પરંપરા લંબાવ્યા જવાથી અનવસ્થાનો પ્રસંગ આવીને ઊભો રહે છે. અને તેમ થતાં કોઇનાથી કશું જ પણ સિદ્ધ કરવાનું બની શકે નહીં. અર્થાત્ જે આ પ્રમાણે પરંપરા ઊભી કરે છે તેના પોતાના ઉપર પણ એ જ આપત્તિ આવવાની; એટલે કોઇનાથી કાઇ જ સિદ્ધ કરવાનું બની શકે નહીં એ જ આ ઉત્તરમાનો દોષ છે.

(૧૨) **પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમા**—વાદી અમુક દૃષ્ટાન્ત આપીને અમુક સિદ્ધાન્ત માંડે ત્યારે પ્રતિપક્ષી તેનાથી ઊલટું દૃષ્ટાન્ત આપીને ઊલટો સિદ્ધાન્ત માંડવાને પ્રવૃત્ત બને. આને "પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમા" કહેવાય છે.

આ જાતિ સાધર્મ્યસમાના જેવી છે. અર્થાત્ આનું ઉદાહરણ તેના પ્રમાણે સમજવુ સાધર્મ્યસમા કરતાં આ પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમાની અંદર પ્રતિપક્ષીનો જે ઉત્તર આવે તેમાં સહેજસાજ ફેર હોય છે ખરો. પરંતુ તે સમજવાને બહુ સૂક્ષ્મ વિવેચનમાં ઊતરવું પડે તેમ છે. તેવું અહીં કરવાનું પ્રયોજન ન હોવાથી આ સૂક્ષ્મ ભેદ

અહીં દર્શાવેલો નથી. જિજ્ઞાસુએ ન્યા. ભા અને ન્યા. સૂ. ૫. ૫, ૧, ૯, જોઈ લેવું.

(૧૩) અનુત્પત્તિસમા—કાર્ય ઉત્પન્ન થયા પૂર્વે તેની સાથે કારણનો સંબંધ થતો નથી એવું દેખાડીને એકાદ કાર્યની ઉત્પત્તિ જ થતી નથી એવું દેખાડવું તે. દા. ત.:—"શબ્દ અનિત્ય છે, પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન થાય છે માટે" એવો પક્ષ વાદીએ માંડતાં પ્રતિવાદી નીચે પ્રમાણે આક્ષેપ લે છે. "શબ્દની ઉત્પત્તિ થતા પહેલાં પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન થવું એ અનિત્યપણાના કારણનો સંબંધ તેની સાથે થતો ન હોવાને લીધે ઉત્પત્તિ પહેલાં શબ્દ નિત્ય ઠરે છે. હવે, નિત્યને ઉત્પત્તિ હોતી જ નથી એ પ્રસિદ્ધ છે તો પછી શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે એવું તમે કેવી રીતે કહો છો?"

આ આક્ષેપનો ઉત્તર કાર્યકારણ ભાવના તત્ત્વ સાથે સંબંધ ધરાવે છે. શબ્દ ઉત્પન્ન થાય ત્યાર પછી જ તેને "શબ્દ" કહે છે. એટલે ઉત્પન્ન થયા પહેલાં તેનું કારણ તો કંઈ હોવું જોઈએ. આ પ્રમાણે કારણ સિદ્ધ થતું હોવાથી ઉત્પત્તિ પૂર્વે કારણ દેખાડવામાં આવતું નથી એ આક્ષેપ નિરર્થક ઠરે છે. કાર્ય સાથે કારણ સંબદ્ધ હોવું જોઈએ એ ખરું. પણ કાર્ય ઉત્પન્ન થયા પહેલાં જ તે કેવી રીતે સંબદ્ધ હોઈ શકે? અને ઉત્પત્તિ પૂર્વે જ જો કોઈ આ પ્રમાણે સંબદ્ધ હોઈ શકે તો "ઉત્પત્તિ" શબ્દનો અર્થ જ કંઈ રહે નહીં. એટલે કાર્ય થતા પહેલાં કારણ સાથે તેનો સબંધ હોતો નથી, પરંતુ ઉત્પન્ન થયા પછી જ કારણ સાથે તેનો સંબંધ થાય છે. સત્ય એ જ છે. તે વિરુદ્ધ ઉપર ઊભી કરેલી શંકા નકામી છે.

(૧૪) સંશયસમા—સાધ્ય અને સાધ્યઅભાવ એ બન્ને સાથે એક સરખી રીતે રહી શકે એવો તદ્દન નિરાળો જ ધર્મ પક્ષ

ઉપર અવલ બતો દેખાડીને સાધ્યનો સંદેહ ઉત્પન્ન કરવો તે. દા.; ત. "શબ્દ અનિત્ય છે, ઉત્પન્ન થનારો છે માટે" એવું વાદીનું કહેવું થતા લાગલો જ પ્રતિવાદી આક્ષેપ કરે છે કે "રુપ અનિત્ય છે, અને ઇન્દ્રિયોથી કળી શકાય છે. તેવી જ રીતે રુપત્વ નિત્ય છે છતા તે પણ ઇન્દ્રિયોથી કળી શકાય છે. અનિત્યત્વ અને નિત્યત્વ સાથે આ પ્રમાણે સાહચર્ય રાખતો ઐન્દ્રિયકત્વ (ઇન્દ્રિયોથી સમજાવુ) નામનો ધર્મ શબ્દ ઉપર હોવાને લીધે શબ્દ નિત્ય કે અનિત્ય એવો સંશય થાય છે." આ આક્ષેપને "સંશયસમા" કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ ખુલ્લી છે. નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વની સાથે સમાનાધિકરણ બીજા કેટલાએ ધર્મ પક્ષપર હોય તો પણ ઉત્પન્ન થવુ એ વાદીએ ઉપસ્થિત કરેલો હેતુ તેવો નથી તે વિશેષ હેતુને લીધે એક બાજુ નિશ્ચયથી સિદ્ધ થતી હોવાથી, આપેલા હેતુને બાજુએ રાખી બીજો જ ધર્મ દેખાડી સંશય ઉભો કરવો અયુક્ત છે.

(૧૫) પ્રકરણસમા—બીજા પુરાવાઓ રજુ કરીને વાદીનુ સાધ્ય પક્ષપર નથી એ પહેલેથી જ નક્કી થઇ ગએલું છે એવું દેખાડવુ તે. આપણા ચાલુ ઉદાહરણમા (કાનથી સંભળાનારો) શબ્દ અને શબ્દત્વ જાતિ એવા બે પદાર્થો છે. તે પૈકી શબ્દ નિત્ય કે અનિત્ય એ વિષયમા વાદ ચાલુ હોય છે, શબ્દત્વ જાતિના વિષય સબંધી વાદ નથી અર્થાત્ તે નિત્ય હોવાનું સર્વમાન્ય છે. તે વખતે "કાનથી સંભળાવું એ શબ્દત્વ સાથે નિત્ય સબદ્ધ હોનારો હેતુ છે શબ્દ કાનથી જ સંભળાય છે એટલે તે પણ નિત્ય હોવાનુ સિદ્ધ થાય છે," એવો ઉત્તર આપી સાધ્યનો પક્ષપર બાધ (અભાવ)–શબ્દનું નિત્યત્વ–પહેલેથી જ સિદ્ધ છે, એવું દેખાડવાનો પ્રયત્ન કરવો તેને "પ્રકરણસમા" કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ સ્પષ્ટ છે જે વિષય વાદની દશામાં હોય તેનો નિર્ણય થવો અશક્ય છે. અને એવો નિર્ણય થયા શિવાય કોઇથી પણ આપણો પક્ષ પહેલેથી જ સિદ્ધ છે એવુ કહી શકાય નહીં.

(૧૬) અહેતુસમા—હેતુ કા તો સાધ્ય પહેલા, સાધ્ય પછી કે સાધ્યની સાથે જ હોવો જોઇએ. એ પૈકી એકપણ પક્ષ સિદ્ધ થયો નથી એવું દેખાડવું તેને "અહેતુસમા" કહે છે. સાધ્ય પહેલાં હેતુ હોવાનું કહેવામાં આવે તો તેના ઉપર આક્ષેપ એવો લેવામા આવે છે કે " જ્યા હજી સાધ્ય જ ઉત્પન્ન થયેલુ નથી ત્યા હેતુ તે કોનો હેતુ ગણવો ? " સાધ્ય પછી હેતુ ઉત્પન્ન થવાનું કહેવામા આવે તો આક્ષેપ એવો લેવામાં આવે છે કે "હેતુ ઉત્પન્ન થયા પહેલાં તે સાધ્યને કેવુ સાધ્ય ગણવુ ?" હેતુ અને સાધ્ય સાથે જ હોવાનું કહેવામા આવે તો તેના ઉપર એવો આક્ષેપ લેવામા આવે છે કે " કોણ કોનુ સાધ્ય અને કોણ કોનો હેતુ એ શી રીતે ઠરાવવું ? " આવા આક્ષેપો લઇ વાદીનો પક્ષ ખોટો ઠરાવવામા આવે છે.

આ ઉત્તરમાની ભૂલ આગળ અનુત્પત્તિ સમાનું વિવેચન કરતી વખતે દેખાડેલી ભૂલના જેવી જ છે. અનુત્પત્તિસમા અને અહેતુસમા એ બે જાતિમાના ભેદ ઘણાજ સૂક્ષ્મ હોવાને લીધે અહીં દેખાડેલા નથી.

(૧૭) અર્થાપત્તિસમા—સંશયસમામાનો જ આક્ષેપ અર્થાપત્તિની ભાષામા લેવો તે દા. ત:–શબ્દનુ અનિત્યત્વ સિદ્ધ કરનારો પક્ષ વાદીએ માડયા પછી પ્રતિપક્ષી પ્રશ્ન કરે છે કે "અનિત્યનું સાધર્મ્ય દેખાડીને જો તમે શબ્દ અનિત્ય છે એમ

ઠરાવશો તો તે જ ન્યાયે નિત્યનું સાધર્મ્ય દેખાડીને શબ્દનું નિત્યત્વ પણ સિદ્ધ કરી શકાય" આને "અર્થાપત્તિસમા" કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ આમોળ સંશયસમાનું વિવેચન કરતી વખતે દેખાડેલી ભૂલના જેવી જ છે. સંશયસમા અને અને અર્થાપત્તિસમાનું તત્ત્વ એક જ છે. ફક્ત આક્ષેપ લેતી વખતે ભાષામાંનો ફરક દેખાડીને તેના ભેદ કરેલા છે. એટલે આ ઉત્તરમાંની ભૂલને માટે સ્વતંત્ર વિવેચન કરવાનું કારણ નથી.

(૧૮) અવિશેષસમા—આની અંદર જગતમાંના બધા જ પદાર્થો સરખા હોવાની આપત્તિ લાવી બતાવવામાં આવે છે દા.: તઃ ઉપરના જ ઉદાહરણમાં "ઉત્પન્ન થવું એ એક ધર્મ ઘડો અને શબ્દ બન્નેપર હોવાથી એ બેમાં સરખાપણું છે એમ ઠરાવવામાં આવે તો 'અસ્તિત્વ' એ ધર્મ દરેકનાપર જ હોવાથી બધા જ પદાર્થો સરખા કહેવા પડશે" એવા પ્રકારનો આક્ષેપ લેવો તેને "અવિશેષસમા" કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ સ્પષ્ટ છે. હેતુ તરીકે સર્વવ્યાપી ધર્મ અહીં આપેલો જ ન હોવાથી આવો આક્ષેપ અસ્થાને છે એ સહેજ લક્ષમાં આવે તેમ છે.

(૧૯) ઉપપત્તિસમા—પક્ષપર સાધ્યઅભાવની પણ ઉપપત્તિ દેખાડવી શક્ય છે એવું કહી આક્ષેપ લેવો તે. દા. ત.: ઉપરના ઉદાહરણમાં શબ્દના અનિત્યત્વ સંબંધી પુરાવા દેખાડનાર વાદીને પ્રતિપક્ષી કહે છે. "તમે જેવા અનિત્યત્વ સંબંધી પુરાવા રજુ કરેલા છે તેવા અમે નિત્યત્વ સંબંધી પણ પુરાવા રજુ કરી શકીએ એમ છીએ. અદશ્યત્વ એ શબ્દના નિત્યત્વનો પુરાવો છે. તો પછી શબ્દ નિત્ય છે એમ કેમ ન માનવું?"

આ ઉત્તરમાની ભૂલ પણ ઉઘાડી છે. જે પુરાવા આપેના છે તેની અંદર ખોડખાંપણ કહાડવાને બદલે તદન જુદોજ પુરાવો પ્રતિપક્ષી હમો કરે છે એ તેની ભૂલ છે.

(૨૦) ઉપલબ્ધિસમા—આપેલા હેતુ શિવાય બીજા પણ હેતુથી પ્રસ્તુત સાધ્ય સિદ્ધ થઇ શકે છે એવો આક્ષેપ લેવો તે દા. ત. — " શબ્દ અનિત્ય છે, પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન કરી શકાય છે માટે, " એવો પક્ષ વાદીએ માડતાં પ્રતિવાદી આક્ષેપ લે છે કે " પ્રયત્ન શિવાય પણ શબ્દ (અવાજ) ઉત્પન્ન થાય છે. જેવી રીતે પુષ્કળ પવન વાવાથી એકાદ ઝાડની ડાળી ભાંગી જાય છે તે વખતે પણ શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે. તે પણ અનિત્ય જ હોય છે "

આ ઉત્તર બરોબર નથી. કારણ કે એકાદ કાર્ય અનેક વૈકલ્પિક કારણોથી ઉત્પન્ન થઇ શકે છે. તે પૈકી એક કારણ દેખાડવામા આવે છે તે વખતે બીજાં કારણોથી પ્રસ્તુત કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી એવો તેનો મત હોતો જ નથી. અર્થાત્ બીજા એકાદ સાધનથી શબ્દ ઉત્પન્ન થઇ શકે છે એવું દેખાડવામાં આવે તો પણ શબ્દ અનિત્ય છે એ વાદીનું કહેવું ખંડિત થઇ શકતું નથી. અર્થાત્ આ આક્ષેપમાં તથ્ય જ કંઈ નથી. કારણ આમાં વાદીના મતનું ખંડન ન હોઇ ઊલટુ તેને બળ મળે એવું બીજુ કારણ દેખાડેલુ હોય છે.

(૨૧) અનુપલબ્ધિસમા—એકાદ વસ્તુના અજ્ઞાનની અનુપલબ્ધિ હોવાથી તે વસ્તુ છે એવુ દેખાડવાનો પ્રયત્ન કરવો તે.

આના ઉદાહરણ તરીકે નીચેનો સંવાદ જ લઇશુ —

સ્થાપના—શબ્દ જો નિત્ય હોય તો તે ઊચ્ચારાયા પૂર્વે સંભળાતો

કેમ નથી ? એકાદ આવરણને લીધે એવું થાય છે એવું કહેવામાં આવે તેા શબ્દનુ તેવું આવરણ તેા કંઇ દેખાડી શકાવું જોઇએ ને ? ' પરંતુ તેવુ આવરણ ઉપલબ્ધ થતુ ન હેાવાને લીધે શબ્દનુ આવરણ પણ સિદ્ધ થઇ શકતુ નથી. અર્થાત્ આવરણને લીધે નહીં પરંતુ ઉત્પત્તિ પૂર્વે શબ્દ અસ્તિત્વમા જ ન હેાવાને લીધે સાભળી શકાતેા નથી એ સિદ્ધ થાય છે. અર્થાત્ શબ્દ અનિત્ય છે.

ઉત્તર—આવરણ ઉપલબ્ધ થતુ નથી એ વાત ખરી પરંતુ સાથે સાથે તેવી જ રીતે એ આવરણની અનુપલબ્ધિ પણ ઉપલબ્ધ થતી નથી મતલબ કે, અનુપલબ્ધિની અનુપલબ્ધિ હેાવાને લીધે મૂળ આવરણની ઉપલબ્ધિ જ સિદ્ધ થાય છે. (બે " ન "કારેા મળી " હ "કાર થાય છે એ ન્યાયે.)

ઉપરના સવાદમાનેા ઉત્તર અનુપલબ્ધિ નામની જાતિમા આવે છે. અનુપલબ્ધિ એટલે જ્ઞાન ન હેાવુ (अनुपलब्धि=ज्ञान). હવે, આ જ્ઞાન ન હેાવું એ પણ પ્રત્યક્ષ જ હેાય છે. જેવી રીતે અધારુ જોવા માટે પ્રકાશ જરુરનેા નથી અને પ્રકાશ ન હેાય એટલે અધારુ આપેાઆપ જ દેખાય છે, તેવી જ રીતે એકાદ વસ્તુનુ જ્ઞાન (ઉપલબ્ધિ) ન હેાય એટલે અજ્ઞાન (અનુપલબ્ધિ) આપેાઆપ દેખાઇ જ આવે છે. આ પ્રમાણે અનુપલબ્ધિની ઉપલબ્ધિ જ હેાવાને લીધે અનુપલબ્ધિની પણ અનુપલબ્ધિ છે એ કહેવુ ખેાટુ છે

(૨૨) **અનિત્યસમા**—બધુ જ અનિત્ય છે એવુ માનવાનેા પ્રસગ લાવી મૂકવેા તે

આના ઉદાહરણ તરીકે યે નીચેનેા સવાદ જ લઇશુ ·—

વાદી—" શબ્દ અનિત્ય છે, ઉત્પન્ન થાય છે માટે. "

પ્રતિવાદી—" અનિત્ય ઘટ સાથે સદશ છે માટે શબ્દ અનિત્ય છે એમ ઠરાવશો તો અસ્તિત્વ એ ઘટ ઉપરનો ધર્મ સર્વત્ર રહેલો હોવાથી બધું જ ઘટની માફક અનિત્ય માનવું પડે. "

ઉપરના સંવાદમાંનો પ્રતિવાદીનો ઉત્તર અનિત્યસમા નામની જાતિમાં આવે છે. આનો દોષ જુદો દેખાડવાનું કારણ નથી અનુમાનમાં દષ્ટાન્તનું સ્થાન કયાં છે તે બરોબર લક્ષમાં ન લેતાં તેને ભળતું જ મહત્વ આપવાથી આ પ્રકારની ભૂલ કરવામા આવે છે.

(૨૩) નિત્યસમા—અનિત્ય વસ્તુ ઉપર અનિત્યત્વ હંમેશાં (નિત્ય) હોય છે એવું દેખાડી તેટલા ઉપરથી જ અનિત્ય વસ્તુ નિત્ય હોવી જોઇએ એવી દલીલ કરવી તે. ઉપરના ઉદાહરણમા પ્રતિવાદી વાદીને પ્રશ્ન કરે છે કે " શબ્દ પર તમે જે અનિત્યત્વ માનો છો તે નિત્ય માનો છો કે અનિત્ય માનો છો ? " જો અનિત્ય માનવામાં આવે તો અનિત્યત્વ અનિત્ય હોવાથી શબ્દ નિત્ય હોવાનું સિદ્ધ થાય છે. વળી, જો નિત્ય માનવામા આવે તો અનિત્યત્વ નિત્ય રહે તેમ હોવાથી શબ્દ નિત્ય જ માનવો પડે. આવા ઉત્તરને " નિત્યસમા " કહે છે.

આ ઉત્તરમાંની ભૂલ ખુલ્લી છે. શબ્દ પર અનિત્યત્વ નિત્ય છે એમ કહેવાથી શબ્દ નિત્ય છે એવું માનવાની આપત્તિ આવતી નથી. એ વિધાનનો અર્થ તો એટલો જ થાય કે જ્યાં સુધી શબ્દ અસ્તિત્વમાં હોય છે ત્યાં સુધી તે અનિત્ય હોય છે.

(૨૪) કાર્યસમા—કાર્યસામ્ય દેખાડીને આક્ષેપ લેવો તે નીચેના સંવાદ ઉપરથી તે સમજાશે —

વાદી—" શબ્દ અનિત્ય છે, પ્રયત્ન પછી સમજાય છે માટે "

પ્રતિવાદી—" કોઇ પણ વસ્તુ પ્રયત્ન પછી સમજાય છે તે બે પ્રકારે સમજાય છે એક, તદ્દન નવીન ઉત્પન્ન થઇને, બીજી રીતે, તે વસ્તુ ઉપરનુ આવરણુ દૂર થવાથી આ બન્ને પ્રકારોને પ્રયત્નની સરખી જ ગરજ પડે છે એટલે બન્ને માટે સરખી રીતે ઉપયોગી થઇ પડનારા હેતુને લીધે શબ્દ અનિત્ય કેવી રીતે સિદ્ધ થાય ? '

ઉપરના સવાદમાંનો પ્રતિવાદીનો ઉત્તર કાર્યસમા નામની જાતિમાં આવે છે પ્રયત્નનો બન્ને પ્રકારોને ઉપયોગ હોય છે એ ખરુ, પણ આ જગ્યાએ આવરણનો પ્રશ્ન જ આવતો ન હોવાથી ઉપર પૈકી પહેલો જ પ્રકાર સિદ્ધ થાય છે ફક્ત બે કાર્યો દેખાડી દીધાથી ચાલે નહીં પણ તે બન્ને આ જગ્યાએ લાગુ થય છે એમ દેખાડવુ પડે છે આ જગ્યાએ પ્રતિવાદી શબ્દ પર આવરણ હોય છે તે બિલકુલ જ દેખાતો નથી બીજા કોઇ પ્રમાણથી તે સિદ્ધ પણ કરી શકાય તેમ નથી હોતું અર્થાત્ ઉપર જણાવેલા વિકલ્પો પૈકી બીજો વિકલ્પ નીકળી જવાથી પહેલો જ સિદ્ધ થાય છે

ચર્ચાની અદર જાતિ નામના ચોવિસ (૨૪) પ્રકારના દોષો છે તે આપણે જોયુ તેના વિવેચન ઉપરથી તે દોષની વિશિષ્ટતા પણ ધ્યાનમા આવશે ઉપરના વિવેચનમાં બધે ઠેકાણે લીધેના ઉદાહરણમાના ઉત્તરો કેવા ભૂલવાળા છે એ દેખાડેલુ છે એવા પ્રકારના ખોટા ઉત્તરને **असदुत्तरम्** "જાતિ' કહે છે આ પહેલા "છળ' નામના દોષનો વિચાર કરતી વખતે પણ ખોટા ઉતરો તો આપણે જોયાજ છે પરતુ તેવા ખોટા ઉત્તરોને 'જાતિ' નામ અપાતું નથી. 'જાતિ" દોષ જેવો ને તેવો સ્વપક્ષને પાછો

લાગુ પાડી શકાય એવો હોય છે "છળ" મા તેવુ કાઇ હોતું નથી. તેની અંદરના ખોટા ઉત્તરો સ્વપક્ષને પાછા લાગુ પાડી શકાય તેવા નથી હોતા. "જાતિમા" દેખાડેલા દૂષણોનું વિશિષ્ટત્વ એ છે કે તે જેવા ને તેવાં જ પોતાના ઉપર—સ્વપક્ષપર—ઊલટાવી શકાય છે. દા.ત –પહેલી સાધર્મ્યસમા જાતિ જ લ્યો. અહીં માત્ર આકાશનુ વિરુદ્ધ દષ્ટાંત લઇ પ્રતિવાદી ખંડન કરી જુએ છે પરંતુ તેની તે જ રીત પ્રતિવાદીના "શબ્દ નિત્ય છે" એ પક્ષને પણ લાગુ પાડી તેનું ખંડન કરી શકાય એમ હોય છે. કારણ પ્રતિવાદી પણ પોતાનુ દષ્ટાંત આપ્યા વગર રહેતો નથી. અને એ આપે એટલે તેની વિરુદ્ધ બીજુ દષ્ટાંત સહેજે દેખાડી દઈ શકાય એવું હોય છે. આ ઉપરથી જ બીજાના દોષ દેખાડવા માટે પાછા પોતાના ઉપર પણ ઊલટાવીને લાગુ પાડી શકાય એવા ઉત્તરો આપવા તેને "જાતિ" કહેવામા આવે છે *

ચર્ચાની અંદર જો કોઇ આવા "જાતિ" પ્રકારના દોષવાળા ઉત્તરો આપે તો તેનો દોષ કેવી રીતે પુરવાર કરી બતાવવો તે ઉપર દેખાડેલું છે તે પ્રમાણે પ્રત્યુત્તર આપવા જોઇએ. તેમ ન કરતા ભળતા જ પ્રત્યુત્તરો આપી ચર્ચા ચલાવ્યા કરવામા આવે તો તેનું ભળતુ જ પરિણામ આવી પરાજય પોતાના ઉપર જ આવી પડવાનો સંભવ વિશેષ ઊભો થાય છે તેવુ ન થાય તેને માટે તે

---

* स्वव्याघातकमुत्तर जाति । (न्या सू वृ १–२–१८) स्वसाधकता साधारण्येन परासाधकता साधकतयास्वव्याघातकमुत्तर जाति । नील. पृ ४३

કેટલાક જાતિના આવા પણ લક્ષણો કહે છે

તે જાતિ ઉપરના દોષ યોગ્ય પ્રત્યુત્તરોથી અને સમયસર જ–દોષ થતો હોય તે જ વખતે–ખુલ્લા પાડી દેવા ઉચિત હોય છે.

હવે આપણે ચર્ચામાંના " નિગ્રહસ્થાન " નામના દોષો (પરાજય સ્થળ) તરફ નજર કરીશું. " નિગ્રહ " એટલે " પરાજય. " તેનું સ્થાન એટલે સ્થળ. અર્થાત્ જે દોષો કરવાથી પરાજય નક્કી થયા વગર રહે જ નહીં એવા દોષોને નિગ્રહસ્થાન કહે છે. આ પહેલા કહેવામા આવેલા " જાતિ " નામના દોષો કરવાથી પણ પરાજય તો થાય છે. પરંતુ તે નક્કી થયા વગર રહે જ નહીં એવુ તેમા નથી હોતું. કારણ તેવા દોષથી યુક્ત હોય એવો આક્ષેપ જો કોઇએ લીધો હોય તો તેનો યથાયોગ્ય ઉત્તર આપવામા આવે તો જ તે આક્ષેપકનો પરાભવ થાય છે. એવો ઉત્તર ન આપવામા આવે ત્યાં સુધી કંઇ જ નહીં. "નિગ્રહસ્થાન"મા આવો ઉત્તર આપવાનો પ્રશ્ન જ નથી રહેતો. ઉત્તર આપે કે ન આપે પણ માત્ર એવું દેખાડી દેવામા આવે કે અમુક ઠેકાણે આ નિગ્રહસ્થાનનો દોષ થયો છે એટલે બસ; તેનાથી કામ સરે છે. પછી તે દોષ ખરેખર દોષ છે કે નહીં એવું સિદ્ધ કરી બતાવવાની જરુર રહેતી નથી. નિગ્રહસ્થાનમાં આવા નિર્વિવાદ દોષોનો જ અંતર્ભાવ હોવાથી તેનો નિર્દેશ કરતાંની સાથે જ તેવા દોષ કરનારનો પરાજય થયો એવું સિદ્ધ થાય છે. બીજા દોષો પરિણામે પરાજયમાં પર્યવસાય પામતા હોય તો પણ તેનું સાક્ષાત્ થવું ન હોવાને લીધે તેને નિગ્રહસ્થાન કહેતા નથી.

નિગ્રહસ્થાન નામના દોષ આ પ્રમાણે ત્વરિત પરાભવજન્ય હોવાનુ કારણ એટલું જ કે તે દોષ કરનારાનું અજ્ઞાન, કિંવા ભ્રાન્ત કલ્પના, વ્યક્ત થતાં જરીકે વાર લાગતી નથી, કે તેને

વ્યક્ત કરવા માટે ખાસ કશી મહેનત કરવી પડતી નથી. એટલે નિગ્રહસ્થાનનું લક્ષણ "જે યોગથી ભ્રાન્તપણું કિંવા અજ્ઞાન સહેજે વ્યક્ત થાય છે તેવો દોષ" એવું કરેલું છે. (ન્યા. સૂ. ૧-૨-૧૯) આ નિગ્રહસ્થાનના એકંદરે બાવીસ (૨૨) પ્રકાર છે, તે જ હવે ક્રમશઃ જોઈ જઈશું: *

(૧) **પ્રતિજ્ઞાહાની**—પોતે આપેલા દૃષ્ટાન્ત પર, કિંવા પોતાના પક્ષ પર, પોતાની પ્રતિજ્ઞાને જ બાધ આવે એવા પ્રકારનો ધર્મ માન્ય કરવો તે. દા. ત.:—"ભેદભાવ નષ્ટ થઈને સર્વ સમાજ સમાન થાય કે સ્વરાજ મળ્યું જ સમજો ! શિવાજીએ રાજ્ય સ્થાપ્યું તે વખતે આ જ પ્રમાણે સમાજમાં સમાનતા **પ્રસરી હતી,**" એવો પક્ષ વાદીએ માંડ્યા પછી પ્રતિપક્ષીએ તે ઉપર "અરે ! શિવાજીના વખતમાં પણ વિષમતા તો હતી જ" આક્ષેપ લેતાં વાદી જો કબુલ કરી દે કે "ઠીક ત્યારે. શિવાજીના વખતમાં પણ સમાજમાં સમાનતા **પ્રસરી નહતી** એવું જ કહો" તો પ્રતિજ્ઞાહાનીનું નિગ્રહસ્થાન થયું કહેવાય કારણ આ પ્રમાણે કબુલ કરવાથી વાદી પોતાના જ દૃષ્ટાન્ત ઉપર પોતે જ કરેલી પ્રતિજ્ઞાનો વિરોધી ધર્મ પોતે જ માન્ય કરે છે અને તેની પરંપરાથી પરિણામે પોતાની પ્રતિજ્ઞાનો જ નાશ થાય છે. તે ઉપરથી આ દોષને પ્રતિજ્ઞાહાની કહે છે.

આ નિગ્રહસ્થાનનું હંમેશનું ઉદાહરણ નીચેના સંવાદ ઉપરથી સમજાશે—

* अंखगिरताहङ्कृतिना पराहङ्कारखण्डनम् । निग्रहस्तन्निमित्तस्य निग्रहस्थानतोच्यते ॥ નિગ્રહસ્થાનનું આવું બીજું પણ લક્ષણ કરવામાં આવેલું છે.

પહેલો—શબ્દ અનિત્ય છે, ઇન્દ્રિયોથી સમન્વય છે માટે, જેવી રીતે ઘડો.

બીજો—ઘડા ઉપર અવલંબતુ ઘટત્વ પણ નિત્ય હોવા છતાં ઇન્દ્રિયોને દેખાય છે

પહેલો—ઠીક ત્યારે, ઘડો નિત્ય છે એવુ માનો

ઉપરના બન્ને ઉદાહરણોમા દૃષ્ટાન્તની હાની થવાને લીધે પ્રતિજ્ઞાની પણ હાની થાય છે એવુ પ્રતિજ્ઞા હાનીનુ સ્વરૂપ દેખાડવામાં આવેલુ છે પણ તે જ પ્રમાણે પક્ષ, હેતુ, સાધ્ય, ઇત્યાદિની હાની થવાને લીધે પણ પ્રતિજ્ઞાદાની થાય છે એ ભૂલવુ જોઇએ નહીં એને લીધે જ કેટલાક ગ્રંથકારોએ પ્રતિજ્ઞાહાનીના (૧) પક્ષહાની, (૨) હેતુહાની, (૩) દૃષ્ટાન્તહાની (૪) સાધ્યહાની, (૫) તદન્યહાની એવા પાચ પ્રકાર વર્ણવેલા છે (ન્યા સૂ ૫ ૫, ૨૧)

વાદીએ પોતાનો પક્ષ બરોબર સ્થાપિત કરવા માટે પોતાની પ્રતિજ્ઞા સુરક્ષિત રહે, અને કોઇ પણ પ્રકારની તેને હાની થાય નહીં તેવા જ પુરાવા અને દૃષ્ટાન્તો તેના સમર્થનમા રજુ કરવા જોઇએ એ જ આ દોષ ઉપરથી સૂચવવામા આવેલુ છે

(૨) **પ્રતિજ્ઞાન્તર**—મૂળ પ્રતિજ્ઞા ઉપર પ્રતિપક્ષે દોષ દોષ દેખાડતાં જ તે પ્રતિજ્ઞામાના પક્ષને કિંવા સાધ્યને એકાદ નવુ વિશેષણ લગાડીને તેની સુધારણા કરવી તે આનુ • ઉદાહરણ આગળ કવિવર્ય મોરોપતની વિદ્વત્તા સબધી ચાલુ થએલા વાદનું આપી શકાશે તે વખતે પાંગાકર–હસકર આદિ મડળીનુ મૂળ ધોરણ ' કવિવર્ય મોરોપત માત્ર સસ્કૃત ભાષાના જાણકાર

તરીકે પંડિત હતા એમ નહીં, પરંતુ ન્યાયમીમાંસા આદિ શાસ્ત્રોનો વ્યાસંગ કરેલો એને લીધે પંડિત હતા " એવું સિદ્ધ કરી બતાવવાનું જ હતું. પણ તેવું સિદ્ધ કરવાને માટે આગળ જતાં તેમને જ્યારે પુરાવાની તાણ જણાવા લાગી ત્યારે તેમણે પાઘડી બદલી અને પંડિતનું લક્ષણ જુદું જ બાંધવાનો પ્રયાસ કરવા માંડયો. " **ન્યાયમીમાંસાદિ શાસ્ત્રોને શેખીને શાસ્ત્રીય પરિભાષાના બળે કરીને જ શબ્દનૃત્ય કરનાર કરાવનારને જ પંડિત કહેવો એ ભૂલ છે. જે તત્વપરીક્ષણ ઉત્તમ રીતે કરી જાણતો હોય તે જ પંડિત કહેવાય.** મોરોપંતમાં એવું તત્વપરીક્ષણ ઉત્કૃષ્ટ પ્રકારનું હતુ. એટલે તેમને પંડિત કહેવાને કંઇ જ હરકત નથી " એવું વિધાન કર્યું. ન્યાયમીમાંસાદિ શાસ્ત્રોનો વ્યાસંગ હોય તે પંડિત, એ મૂળ વ્યાખ્યા બદલી તત્ત્વપરીક્ષાનો નવીન જ ઘોડો પંડિત નામની આગળ બેધમ રીતે ઊભો કરી દેવામાં આવ્યો. આ રીતે મૂળ પ્રતિજ્ઞાથી જુદા જ પ્રકારની પ્રતિજ્ઞા કરી દેખાડવી એને પ્રતિજ્ઞાન્તર કહે છે.

આ નિગ્રહસ્થાનનું હંમેશનું ઉદાહરણ નીચેના ઉદાહરણ ઉપરથી સમજાશે:—

પહેલો—આ પર્વત પર અગ્નિ છે, સુગંધી ધુમાડો છે માટે

બીજો—એકલા ધુમાડાથી યે અગ્નિ પરખાય છે. સુગંધી વિશેષણનું શું પ્રયોજન ?

પહેલો—ફક્ત અગ્નિ અમારુ સાધ્ય ન હોઇ, ચંદનના લાકડાનો અગ્નિ એવું અમારુ સાધ્ય છે.

પહેલાં માત્ર " અગ્નિ છે " એવું કહ્યા પછી પાછળથી

તેને વિશેષણ લગાડીને સાધ્યનું રૂપ બદલી નાખવું તે યુક્ત નથી એટલે સાધ્ય, પક્ષ હેતુ, બધાના રૂપો સપૂર્ણ વિચાર કરી ઠરાવવાં અને સ્પષ્ટ શબ્દોમા કહેવા કે જેથી પાછળથી ફેરવાફેરવીનો પ્રસગ આવે નહીં, એ જ આ દેષ ઉપરથી સૂચવવામાં આવેલુ છે

(૩) પ્રતિજ્ઞા વિરોધ—સાધ્ય સાથે વિરુદ્ધ હોય એવો હેતુ કહેવો તે દા ત —"હુ અહિંસાવાદી છુ, હિંસા કરુ છુ માટે" આવા પ્રતિપાદનમાનો દેષ બીલકુલ ઉઘાડો છે

(૪) પ્રતિજ્ઞા સન્યાસ—પોતે કરેલી પ્રતિજ્ઞા સપૂર્ણત ત્યજી દેવી તે દા ત —નીચેના સવાદ લ્યો —

પહેલો—સાક્ષરતાના પ્રચારથી હિંદુસ્તાનના બધા દુખો ચપટી માત્રમા નષ્ટ થશે

બીજો—અરે, પણ સાક્ષર ગણાતા સુશિક્ષિતોમા જ એકારીનુ દુખ કેટલુ બધુ પ્રસરેલુ છે ? તો પછી તમારી સાક્ષરતાનો શો ઉપયોગ ?

પહેલો—કોણ કહે છે સાક્ષરતાના પ્રચારથી બધા જ દુખો નષ્ટ થશે ?

આ પ્રમાણે વાદી પોતે જ પોતાની પ્રતિજ્ઞા છોડી દેતો હોય છે

(૫) હેત્વાન્તર—મૂળ હેતુ ઉપર પ્રતિપક્ષે દોષ દેખાડતા તેને એકાદ વિશેષણ જોડવુ તે દા ત —નીચેનો સવાદ લ્યો —

પહેલો—આ ઠેકાણે એકાદ સુગધી પદાર્થ સળગતો હોવો જોઇએ, ધૂમાડો નીકળે છે તેથી

બીજો—ધૂમાડો તો કચરો બાળીએ તો પણ નીકળે છે તો પછી કચરાને પણ તમે સુગધી પદાર્થ કહેશો કે શુ ?

પહેલો—અરે, " સુગંધી ધૂમાડો " એવો મારો હેતુ છે.

આ પ્રમાણે પાછળથી વિશેષણ જોડવું પડે એવું પક્ષનું મંડાણ અયોગ્ય છે. પોતપોતાના પક્ષનું મંડન કરતી વખતે આવાં વિશેષણ પાછળથી જોડવાનો વખત ન આવે એવી રીતે પોતાનો પક્ષ સંપૂર્ણ માંડવો જોઇએ એ આ દોષ ઉપરથી સૂચવવામાં આવેલું છે.

(૬) **અર્થાન્તર**—પ્રકૃત વિષય સાથે અસંબદ્ધ હોય એવું બોલવું તે. અગાડીમાં આને વિષયાન્તર કહે છે. આનું ઉદાહરણ નીચેના પ્રલાપમાંથી મળી રહેશે—

" આ પર્વત પર અગ્નિ હોવો જોઇએ, ધૂમાડો દેખાય છે માટે. ધૂમાડામાં અમુક અમુક દ્રવ્યો હોય છે. તે પવન કરતાં હલકો હોવાથી ઉપર ને ઉપર જાય છે. ધૂમાડાનું ભૌતિક પૃથક્કરણ પ્રથમ અમુકે કર્યું. કવિ કાળીદાસે પોતાના " મેઘદૂત " નામના કાવ્યની અંદર ' ધૂમાડામાંથી ઢગલો બને છે ' એવું કહેલું છે. ઢગનામાં વિજળી કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે તેનો હજી સમાધાનકારક ઉત્તર મળેલો નથી. વિજળીના સંસ્કૃતમા અનેક નામો છે. સંસ્કૃતમા એકજ પદાર્થનાં અનેક નામો એકજ ઠેકાણે આપેલાં હોય એવો કોષ અમરસિંહે રચેલો છે. અમરસિંહ બૌદ્ધ હતો. " કેટલાએક બૌદ્ધ ગ્રંથકાર વિ૦ વિ૦ વિ૦ ;' આવી રીતે વાક્યોના જંગલમાં ભટકતા ફરવું એને " અર્થાન્તર " કહે છે. ચર્ચાનો જે વિષય હોય તેની સાથે અસંબદ્ધ હોય તેવું કશું જ તે વખતે બોલવું જોઇએ નહીં એ આ દોષ ઉપરથી સૂચવવામાં આવેલું છે.

(૭) **નિરર્થક**—જેનો કંઇ જ અર્થ ન થાય એવા વર્ણ

ક્રમપૂર્વક બોલી જવા તે. જેમ કે–"ક ચ ટ ત પ ગ સ ઇત્યાદિ." ઘણું કરીને આવો દોષ ભાગ્યે જ કોઇ કરતું હોય છે, છતાં નૈયાયિકોએ તેને સંભાવ્ય દોષ ગણી તેની ગણના આ ઠેકાણે કરેલી હોવી જોઇએ એવું લાગે છે.

(૮) અવિજ્ઞાતાર્થ—જે વાક્યનો અર્થ સમજાય નહીં એવું વાક્ય ઉચ્ચારવું તે. વાક્યમા અપ્રસિદ્ધ શબ્દો વાપરવાથી, વાક્ય રચના કિલષ્ટ હોવાથી, કિંવા વાક્ય અત્યંત ઝડપથી બોલી જવાને લીધે પણ વાક્યનો અર્થ સ્વાભાવિક રીતે સમજી શકાતો નથી. કદાચિત્ એવે ઠેકાણે વાદી એમ કહે કે "મને તેનો અર્થ સમજાતો હોવાથી આ વાક્ય પર ન સમજાવાનો દોષ ઇ શકાય નહીં" તો પ્રતિપક્ષીએ તે વખતે નીચે પ્રમાણે જવાબ આપવો— "સભામાંના સદસ્ય તથા પ્રતિવાદીને જે વાક્ય વાદી ત્રણ ત્રણ વખત બોલી બતાવે છતા તેનો અર્થ સમજાય નહીં તે અવિજ્ઞાતાર્થ એવું મૂળ સૂત્રમા જ (ન્યા સૂ. ૫–૨–૯) સ્પષ્ટીકરણ આપેલું છે. " અર્થાત્ જે વાક્ય તેના બોલનાર માત્ર વાદીને જ સમજાય પરંતુ બીજા કોઇને પણ સમજાય નહીં તે વાક્ય આ દોષથી યુક્ત ગણાય છે. "બળદ પાણી પીએ છે" એવુ સીધું સરળ વાક્ય બોલવાને બદલે "શશિધરવાહન અલિકુલવહનવાહન પીએ છે" એવુ કલીષ્ટ વાક્ય ઉચ્ચારનાર આ દોષ કરે છે. ચર્ચામા આવા શબ્દપ્રયોગ કરવા નહીં એ આ દોષ ઉપરથી સૂચવવામા આવેલું છે.

(૯) અપાર્થક—જેનો પરસ્પર સાથે અન્વય ન હોય એવો શબ્દ કિંવા વાક્ય ઉચ્ચારવું તે. દા. ત.:–દસ દાળીયા, છ કંદીયા, બકરાના ચામડાં, માંસના ગોળા, ઇત્યાદિ ઇત્યાદિ. આની

પહેલાં કહેવાઈ ગએલા "નિરર્થક" નામના દોષની અંદર ફક્ત અર્થવિહીન અક્ષરો જ બોલાય છે, જ્યારે આમાં શબ્દ અને વાક્ય પણ હોય છે. માત્ર તેમાં પરસ્પર સાથે અન્વય નથી હોતો એટલો જ ભેદ; બાકી બધું જ સરખું! આ દોષ એટલો બધો ઉઘાડો છે કે ભાગ્યેજ કોઈ પણ વિચારવાન પ્રથમ દર્શને તેવો દોષ કરે. પરંતુ ભાષાપ્રભુત્વાદિ ગુણનો દુરુપયોગ કરનાર તેને ઘણી વખત શક્ય બનાવે છે. દા. ત.:—શ્રી, ગ. મો. જોષીકૃત "હિંદુઓનું સમાજરચનાશાસ્ત્ર" નામના ગ્રંથમાંથી નીચે જણાવેલા પરસ્પરાસંબદ્ધ વિધાનોના ઉતારા જુઓ! મજુરી કરનાર કુટુંબમાંની કોઈ એક વ્યક્તિ કર્તૃત્વના જોર ઉપર લશ્કરી વર્ગમાં દાખલ થતાં તેનું "કુટુંબ સાધારણ રીતે ત્રણ પેઢી સુધી ભરભરાટવાળું દેખાય છે," એવુ કહી લેખક આગળ પ્રતિપાદન કરતા હોય છે.

"(પણ) આગળ ઉપર તે વંશ નિપુત્રિક થાય છે. કન્યા સંતતીને માત્ર આનો પાસ બેસતો નથી. બરોબર આવો જ મત મનુ આદિ આર્ય શાસ્ત્રોએ આપેલો છે. ભગવદ્ગીતામાં કર્મ કરતા રહેવાનાં જે અનેક કારણો ભગવાને કહેલાં છે તે પૈકી (વર્ણ) સંકર થવાથી ઉત્તમ પ્રજાનો નાશ થાય તેમ થતાં ટાળવું એ પણ એક કારણ જ કહેલું છે. ભગવાન્ કહે છે—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यांकर्म चेदहम् ।
संकरस्य कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥

આવી જ તરેહનો વિચાર ભગવદ્ગીતામાં સ્થળે સ્થળે વેરાયેલો જણાય છે."

ઉપરનો ઉતારો જો બરોબર વાંચી જોવામાં આવે તો જણાશે

કે તેમાંના કોઈ પણ બે વિધાનો પરસ્પર સંબદ્ધ દેખાશે નહીં. મજુરી કરનાર લશ્કરી વર્ગમાં આવવાથી તેના વંશનો છેદ થાય છે એ લેખકનું પ્રતિપાદ્ય પ્રમેય હોય તેવું જણાય છે. તેને મનુ આદિનો ટેકો છે એવું લેખક મોઘમ વિધાન કરે છે. પણ પ્રત્યક્ષ આધાર બતાવતી વખતે ભગવદ્ગીતાનો આધાર બતાવે છે. આ આધારભૂત વચનોમાં "વ્યવસાયાન્તરથી વંશ નાશ થાય છે" એ સિદ્ધાંતનું તો ડીંટ પણ જોવામાં નથી આવતું. ઊલટું, ટાંકેલા શ્લોકમાં "इमाः प्रजाः" નો અર્થ ઉત્તમ પ્રજા એવો કરીને પ્રસ્તુત પ્રતિપાદન સાથે તેનો સંબંધ જોડવાનો પ્રયત્ન કરેલો છે; પરંતુ તે ખુલ્લો બાદરાયણ સ્વરૂપનો છે. આવી અસંબદ્ધ વિધાન માલિકાને પોતાના પ્રતિપાદનમાં અગ્રસ્થાન આપી અપાર્થક (નિરર્થક) બડબડ કરનાર બીજાને વેળા કવેળા આહ્વાહન આપતાં આગળ પાછળ જોતા નથી એ ઓછુ આશ્ચર્યજનક છે? પણ નહીં–એમાં આશ્ચર્ય કેવું? જ્યાં ભાષાપ્રભુત્વના જોર ઉપર જ લેખનનો ઓઘ શરુ કરવામાં આવે છે ત્યાં તેની પાછળ આવા કૈંક અસંબદ્ધ કડકા ને કાંટાકુંટી તણાતા તણાતા વહી આવે છે. કેટલીક વખત આ પ્રચંડ દેખાવ જોઈને સાધારણ મનુષ્યની તાર્કિક દૃષ્ટિને અંધારાં આવી જાય છે, અને તેથી તેવા પ્રયોગમાં લેખકનો મહાપ્રમાદ એ એક અગત્યનું કારણ હોય છે. તેની તેને સમજ પડતી નથી. કેટલાક સાધુ સંતો, કેટલાક અંધપુરાણમતાભિમાનીઓ નાં વચનો–વિધાનો–તર્ક દૃષ્ટિએ અત્યંત દૂષિત હોવા છતાં શ્રોતાઓને પસંદ પડતાં જોવામાં આવે છે તેનું કારણ પણ વક્તૃત્વના આવા સમર્થ ઓઘના વહનમાં જ સમાયલું હોય છે. આવે પ્રસંગે શ્રોતાઓની તાર્કિક દૃષ્ટિ ઉપર પડળ ફરી વળે છે. મોટા મોટા તાર્કિક ગુન્હાઓ પણ આવે વખતે સહેજે પચાવી દેવામાં આવે છે. "सर्वे बलवतः

પથ્યમ્ ।" એ અપવાદ આરોગ્ય શાસ્ત્રીય કુપથ્ય પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્રીય કુપથ્યને પણ લાગુ પડે છે, તાર્કિકોએ ચાણાક્ષ દૃષ્ટિથી આવા ગુન્હાઓ વખતસર ન પકડવાથી કેટલો અનર્થ વ્યાપી રહે છે તેની સારામાં સારી કલ્પના ઉપરના ઉદાહરણ પરથી આવશે. આવા અસંબદ્ધ બડબડાટને નૈયાયિક અપાર્થક (અશાસ્ત્રીય) કહે છે. આપણે તેને " નિરર્થક બડબડાટ " કહીનું તોયે ચાલશે.

(૧૦) અપ્રાપ્તકાળ—પંચાવયવી ન્યાયમાના વાકયો કરેલા ક્રમ પ્રમાણે ન ઉચ્ચારતાં બીજા જ કોઇ ક્રમ પ્રમાણે ઉચ્ચારવા તે. આ પાચ વાકયો કરેલા ક્રમ પ્રમાણે ઉચ્ચારવાની શી આવશ્યકતા છે તે વિષે આગળ કહેવાઇ ગયુ છે. તે ઉપરથી તે ક્રમ છોડવાથી કયો દોષ આવે છે તે સહેજે સમજાશે.

(૧૧) ન્યૂન—પંચાવયવી ન્યાયમાનાં પાંચ વાકયો ન ઉચ્ચારતાં તેનાથી ઓછા વાકયો ઉચ્ચારવા તે. સરળતાથી વાદ ચાલી રહ્યો હોય ત્યારે ફકત બેજ વાકયો ઉચ્ચારવાથી ચાલી શકે છે એ પૂર્વે જણાવેલું છે. પરંતુ જલ્પ–વિતંડા જેવા પ્રકારમા સામનો કટોકટીનો હોવાથી પાંચ કરતા ઓછા વાકયો ઉચ્ચારવાથી આ દોષ થાય છે.

(૧૨) અધિક—પાચ કરતા વધારે વાકયો ઉચ્ચારવાં તે. જલ્પ અને વિતંડા જેવા ચર્ચાના પ્રકારની અંદર ચર્ચા કરનારે પોતાનું ચર્ચાકૌશલ્ય દાખવવાનું હોય છે. એવે વખતે સમતોલપણું જાળવી શકે એવું જ વર્તન આવશ્યક હોઇ વ્યર્થ પસારો કરવાથી ઉલટો દોષ થાય છે એવું આગળ પણ અનેક ઠેકાણે કહેલું છે.

(૧૩) પુનરુકત—એકની એક વાત તેના તે શબ્દોમાં કિંવા

બીજા શબ્દોમાં ફરીથી કહેવી તે. કેવળ ઉપદેશપ્રધાન વક્તૃત્વમાં સામાન્ય લોક ઉપર એકાદ બાબત વિશેષ પ્રમાણમાં ઠસાવવા માટે પુનરુક્તિ કદાચ ક્ષમ્ય નહીં પણ આવશ્યક લેખી શકાય. પરંતુ ચર્ચામાં તેવું ન ગણી શકાય. ચર્ચામાં, વિશેષતઃ જલ્પ અને વિતંડા ચર્ચામાં, પોતાનું બુદ્ધિવર્ચસ્વ દેખાડી આપવાનું હોય છે. એટલે ત્યાં પુનરુક્તિ દોષરૂપ જ ગણાય. બીજાના કહેવાનો અનુવાદ કરતી વખતે જે પુનરુક્તિ થાય છે–બીજાનું કહેલું કહી જઈએ છીએ–તે કંઈ દોષાસ્પદ ગણાતી નથી.

કારણ બીજા પક્ષના મંડનનું ખંડન કરવું હોય તોયે પ્રથમ તેનો અનુવાદ તો કરવો જ પડે. એવો અનુવાદ છોડીને બાકીની જે પુનરુક્તિ થાય તે દોષાસ્પદ જ ગણાય. (ન્યા. સૂ. ૫, ૨, ૧૪.)

(૧૪) **અનનુભાષણ**—સભ્યોને જેનો અર્થ સમજાયલો હોય છે એવા આક્ષેપનો પ્રતિવાદીએ ત્રણ વખત ઉચ્ચાર કરવા છતાં વાદીએ તેનો ઉત્તર ન આપવો તે. આમાં પ્રતિવાદીના આક્ષેપ ઉપરના ઉત્તરનું અજ્ઞાન સૂચિત થાય છે.

(૧૫) **અજ્ઞાન**—સભ્યોને જેનો અર્થ સમજાયલો હોય છે એવો આક્ષેપ પ્રતિવાદીએ ત્રણ વખત ઉચ્ચારી દેખાડવા છતાં વાદીને તેનો અર્થબોધ ન થવો તે. અનનુભાષણમાં પ્રતિવાદીનું કહેલું તો વાદીને સમજાય છે. પરંતુ તે ઉપર શો ઉત્તર આપવો તે તેમને સૂઝતું હોતું નથી, જ્યારે અજ્ઞાનની અંદર પ્રતિવાદીનું કહેલું જ વાદીને સમજાતું નથી. આ એ બે વચ્ચેનો મુખ્ય ભેદ છે. વાદીનું એ અજ્ઞાન " શું કહે છે એ જ લક્ષમાં આવતું નથી " એવું તેના વારંવાર પૂછપરછ કરવા ઉપરથી સમજાઈ આવે છે.

(૧૬) **અપ્રતિભા**—પ્રતિવાદીનો આક્ષેપ સમજાયા છતાં વાદીને

ઉત્તર ન સ્ફુરવો તે. " અજ્ઞાન " માં વાદીને પ્રતિવાદીનું કહેવું જ સમજાતું ન હોવાની કબુલાત છે. " અનનુભાષણ " માં તેની સ્પષ્ટ કબુલાત નથી હોતી, તો પણ વાદીના ચુપચાપ બેસી રહેવા ઉપરથી તે સમજાઇ આવે છે. "અપ્રતિભા"માં પ્રતિવાદીના આક્ષેપનો અનુવાદ વાદી પોતાના શબ્દોમાં કરી બતાવે છે ખરો, પરંતુ તે પછીથી તે એકદમ ચુપ થઇ જાય છે. તેવે વખતે માથું ખંજવાળવું, આકાશ તરફ જોવું, કંઇક યાદ આવે માટે શ્લોકો પોતાના મનની અંદર ને અંદર ગણગણી જવા, ઇત્યાદિ પ્રકારનું વર્તન વાદી ચાલુ રાખતો હોય છે. એટલે તે ઉપરથી એને આક્ષેપ તો સમજાયો છે, પરંતુ તેનો ઉત્તર સ્ફુરી આવતો નથી, એવું આપોઆપ સમજાઇ જાય છે.

(૧૭) વિક્ષેપ—બળતું જ નિમિત્ત દેખાડીને ચર્ચા પડતી મૂકીને જતા રહેવાનો પ્રયત્ન કરવો તે. ચર્ચા ગરમ ચઢેલી હોય છે, અને હવે પોતાના અંગ ઉપર ઊલટશે, એવું જ્યારે વાદીને સમજાય છે ત્યારે એકાએક જ " એક મહત્વનુ કામ રહી ગયું છે " એમ કહી તે સભામાંથી જતા રહેવાનો લાગ શોધતો હોય છે, તેવે વખતે એ વિક્ષેપ દોષ કરે છે. યોગ્ય નિમિત્તને લીધે ચાલતી ચર્ચાએ સભાનો ત્યાગ કરવાનું પ્રાપ્ત થાય તો તે કંઈ દોષિત નથી. વિશ્વનાથ ન્યાયપંચાનને ન્યાયસૂત્ર વૃત્તિ, (૫–૨–૨૦) ની અંદર ખાસ કહેલું છે કે સરકારી હુકમ, ઘેર આવશ્યક કામ માટે ત્યાંથી બોલાવવા આવવાથી જવું, ઘરને આગ લાગવી, વિગેરે પ્રત્યક્ષ જોયા પછી, તેમજ ખરેખર માથું ઇત્યાદિ દુઃખવું હોવાને લીધે ચર્ચામાં ભંગ પડે તો તે દોષયુક્ત ગણાશે નથી. એવાં યોગ્ય કારણો ન હોવા છતાં માત્ર મામુલી કારણો આગળ કરીને સભાત્યાગ કરવો એજ ખરેખર વિક્ષેપ દોષ ગણાય. આવા પ્રકારના

સમાત્યાગનો અર્થ પ્રતિપક્ષનો મારો સહન ન થવાથી કરવામાં આવેલું પલાયન એ જ ગણી શકાય. વિક્ષેપનું આ સ્વરુપ ધ્યાનમાં લીધા પછી તેનું રહસ્ય લક્ષમાં આવતાં ઝાઝી વાર લાગે તેમ નથી લાગતું.

(૧૮) મતાનુજ્ઞા—પોતાના પક્ષ ઉપર લાદવામાં આવેલા દોષનું નિવારણ કરવાને બદલે બીજા ઉપર તે જ દોષનું આરોપણ કરી દેવું તે. આમાં "ન નકારેલી વાત સંમત ઠરે છે" એ ન્યાયે પોતાના પક્ષ ઉપર બીજાએ લાદેલો દોષ પોતાને માન્ય હોય એવું થાય છે. (મત=બીજાનો મત+અનુજ્ઞા=માન્યતા). એટલે પ્રથમ પોતાના પક્ષ ઉપર લેવામાં આવેલા દોષનું નિવારણ કર્યા પછી જ બીજા ઉપર આક્ષેપ લેવો સાર્થક છે એવું આ દોષ ઉપરથી સૂચવવામાં આવેલું છે. કેટલેક ઠેકાણે બીજા ઉપર આવો આક્ષેપ લઇને પોતાના પક્ષ ઉપરનું દૂષણ નાશ કરાવવાની પ્રવૃત્તિ પણ આરંભી શકાય છે. દા.-તઃ—નીચેનો સંવાદ જ લઇએઃ—

એક—તું ચોર છું, મનુષ્ય છું-માટે.

બીજો—ત્યારે તો તું યે દેખીતી રીતે ચોર જ છું, કારણ તું પણ મનુષ્ય જ છું.

આ સંવાદમાનાં બીજાનો ઉત્તર મોઢામોઢ ન્યાયથી આપેલો હોવાને લીધે યોગ્ય જ છે એવું સ્વાભાવિક રીતે લાગે એમ છે. પરંતુ નૈયાયિકોને આ ઉત્તર યોગ્ય લાગતો નથી. તેમના મત પ્રમાણે તો આ ઠેકાણે બીજાએ જો ઉત્તર આપ્યો હોત કે "મનુષ્યપણું ચોરપણાનો સાધક હેતુ નથી, પરંતુ બીજાની વસ્તુનો બળથી અપહાર કરવો તે ચોરપણાનો સાધક હેતુ છે" તો તે યોગ્ય કહેવાત. એવો ઉત્તર ન આપતાં મોઢામોઢ ન્યાયથી ઉપર જણાવ્યો

છે તેવો ઉત્તર આપવામાં વાદી પોતાના ઉપરના આક્ષેપને માન્ય રાખે છે એવું સમજાતું હોવાને લીધે (મતાનુજ્ઞા નામનું નિગ્રહસ્થાન આવતું હોવાને લીધે), તેમ જ આ ઠેકાણે વાસ્તવિક ઉત્તર તેણે કયો આપવો જોઇએ તે પણ જાણે તેને ખબર ન હોય તેવું વ્યક્ત થતું હોવાને લીધે, આવો ઉત્તર યોગ્ય લેખાય નહીં. (ન્યા વા. ૫-૨-૨૧). તાત્પર્ય કે, વાદીનું પ્રથમ કર્તવ્ય પોતાના પક્ષ ઉપરના આરોપનું નિરાકરણ કરવુ તે છે. તે કોઇ પણ કારણથી જતું કરવું એટલે તે આરોપને મૂગી સંમતિ આપવી એમ જ થયું કહેવાય. આવી મૂક સમંતિ આપનાર ચર્ચામા પરાભૂત થએલો સમજાય છે

[મતાનુજ્ઞા સબધમાંનુ નૈયાયિકોનુ ધોરણ વધુ પાડુ કડક લાગે છે. તે સર્વમાન્ય હોવું જોઇએ નહીં એવુ પણ લાગે છે. પોતાના ઉપરના દૂષણનુ નિરાકરણ કરવાને બદલે બીજાના ઉપર દોષ મૂકવો નહીં એ નિયમ સામાન્યત જો સર્વમાન્ય હોય તો બન્ને તરફે સરખી રીતે જ લાગુ પડનારો દોષ એક બીજા પક્ષ ઉપર દીધો હોય તો તેવે વખતે "આ દોષ તારા ઉપર પણ આવે છે" એવો બીજો જે ઉત્તર આપે તો તે યોગ્ય જ સમજવો જોઇએ. આજ ધોરણથી,

> यश्चोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वासमः
> नैकस्तत्रानु योक्तव्यस्तादृगर्थ विचारणे
> (सर्वदर्शनसग्रह १६-४१८)

એટલે "બન્ને પક્ષપર સરખી જ રીતે લાગુ પડનારો દોષ એક બીજા પક્ષપર દેવો નહીં" એવો નિયમ ભારતીય દાર્શનિકમાં સર્વમાન્ય થયેલો જણાય છે. આ નિયમ લક્ષમાં લેનારને આપેલા

દોષનુ નિરાકરણ ન કરતા બીજો દોષ પ્રતિપક્ષ ઉપર દેવો નહીં પરતુ તેનો તેજ દોષ દેવાને માટે પ્રસવાય નથી એવો નૈયાયિકોના મતાનુસા સબધના નિયમમા સુધારો થવો જોઇએ એવુ જણાઇ આવશે]

(૧૦) પર્યનુયોજ્યોપેક્ષણમ્—નિગ્રહસ્થાનમાંના ગણાવેલા દોષો પૈકીમાનો એકાદ દોષ પ્રતિપક્ષીએ કરેલો હોવા છતા વાદી જો તે ખુલ્લો કરી બતાવે નહીં તો વાદી આ દોષથી યુક્ત થાય છે મતલબ કે ચર્ચાના નિયમો જે જાણે છે તેણે તે નિયમોનો ભગ પણ જ્યા થતો હોય ત્યાથી ઓળખી કાઢવો જોઇએ એ આ દોષનુ રહસ્ય છે એવે વખતે "જવા દો ને" એવુ કહી, ચર્ચેનો દોષ દેખાડવો નહીં, એ કૃત્ય દયામા ન લેખાતા અજ્ઞાનનુ દર્શક જ લેખાય છે

(૨૦) નિરનુયોજ્યાનુયોગ—નિગ્રહસ્થાનમાંનો એકે દોષ કરેલો ન હોવા છતા પ્રતિપક્ષી ઉપર તેવા દોષનો ખોટો જ આરોપ મૂકવો તે જેવી રીતે એકાદે આવો કરેલો દોષ ન દેખાડવો એ દોષ છે તેવી જ રીતે જેણે દોષ કર્યો નથી એવા મનુષ્ય ઉપર વિનાકારણ દોષારોપણ કરવુ તે પણ એક દોષ જ ગણાય

(૨૧) અપસિદ્ધાન્ત—ચર્ચાના આરભમા અમુક એક સિદ્ધાન્ત મને માન્ય છે એવુ બોલી બતાવી ચર્ચા શરુ થયા પછી અધવચથી જ તે સિદ્ધાન્ત પડતો મૂકવો તે

નીચેના સવાદ ઉપરથી આ દોષ સમજાશે —

પહેલો—સર્વ કાર્ય મનુષ્યના પ્રયત્નથી જ સિદ્ધ થાય છે દૈવ, ઇશ્વરેચ્છા, ઇત્યાદિ ઇષ્ટ સિદ્ધિનુ કારણ હોય છે એમ હું માનવા તૈયાર નથી

બીજો—તો પછી સારા વૈદ્યે કસકસાવીને પ્રયત્ન કર્યો છતાં અમુક દર્દીને ગુણ થતો નથી એનું શું કારણ ?

પહેલો—નસીબ (દૈવ) તેનું; બીજુ શું ? કેટલોયે પ્રયત્ન કરીએ છતાં દૈવ અનુકૂળ ન હોય તો કાર્ય સિદ્ધ થતું નથી.

આ સંવાદમાં પહેલવહેલાં દૈવ કારણ હોઇ શકે નહી એવી પોતાની માન્યતા કહી બતાવ્યા છતાં છેવટે એ માન્યતાને તે પલટો જ આપે છે. એક જ ચર્ચામાં પ્રત્યેક વ્યક્તિ જો આવી રીતે વારંવાર સિદ્ધાન્ત પલટાવતો રહે તો કોઇ ચર્ચા સારી રીતે ચાલી શકે નહી. એટલે ચર્ચાના ત્રણે પ્રકારમાં આ દોષ વર્જ્ય માનેલો છે. આગળ ચર્ચાનાં પ્રાથમિક અંગોનું વિવેચન કરતી વખતે આનું વિવેચન થઇ ગયેલું છે.

(૨૨) હેત્વાભાસ—હેતુના દોષો. આનું વિસ્તૃત વિવેચન પહેલાં પાંચમા પ્રકરણની અંદર થઇ ગએલું છે.

ઉપર ગણાવ્યા તે બાવીસ નિગ્રહસ્થાનરુપી દોષો પૈકી જે કોઈપણ એક દોષ કરે છે તેનો વાદમાં પરાભવ થાય છે. એટલે એ દોષ ખાસ કરીને જલ્પ અને વિતંડા નામના ચર્ચાના પ્રકારોમાં ટાળી શકાય એવી દક્ષતા પ્રાપ્ત કરવી આવશ્યક મનાય છે.

આ ગ્રંથના પહેલા પ્રકરણમાં જણાવ્યા પ્રમાણે ન્યાયશાસ્ત્રમાંના એકંદરે પંદર (૧૫) વિષયોનું અહીં સુધી વિવેચન કરી વાચકોને ભારતીય તર્કશાસ્ત્રના પ્રવેશદ્વાર સુધી લાવી મૂકવાનો પ્રયત્ન કરેલો છે. આજના બુદ્ધિવાદપ્રધાન યુગમાં આ સર્વ વિવેચન ઉદ્‌બોધક નીવડયા વિના રહેશે નહીં આવો અમને વિશ્વાસ છે. હવે આ ગ્રંથનો ઉપસંહાર કરતા પહેલાં તર્કશાસ્ત્રનો ઉપયોગ વ્યવહારમાં કઇ મર્યાદા જાળવીને કરવો જોઇએ તે આ પછીના પ્રકરણમાં દર્શાવવા પ્રયત્ન કરીશુ.



પ્રકરણ ૧૫મું. તર્કશાસ્ત્રના ગુણદોષ અને મર્યાદા.

[આ પ્રકરણમાંનો વિષય કોઇપણ નૈયાયિક ગ્રંથને આધારે લખવામાં આવેલો નથી, પરંતુ સ્વતંત્રપણે ચર્ચેલો છે]

આગળના સર્વે પ્રકરણોનો નિષ્કર્ષ જેને અવગત હશે તેને તર્કશાસ્ત્રની ક્ષેત્રમર્યાદા કેટલી વ્યાપક છે તે સમજાયું હશે તર્કશાસ્ત્ર કેવળ અનુમાનપ્રણાલિ પૂરતું જ ન હોઇ શકે સર્વ જ્ઞાન પ્રકારોનું વિવેચન કરનારું તે સમર્થ શાસ્ત્ર છે એ હવે વાચકોને સમજાયું હશે તર્કશાસ્ત્રનું ક્ષેત્ર નીચેના વાક્ય ઉપરથી સારી રીતે સ્પષ્ટ થાય છે —

'સત્ય કેવી રીતે જાણવું, અને પોતે જાણેલું સત્ય બીજાને કેવી રીતે જણાવવું, તેને ગળે કેવી રીતે ઉતારવું, આ સત્ય કેમ અને આ અસત્ય કેમ એની બરોબર પારખ કરવી—એ બધાની સારી પેઠે સ્પષ્ટતા કરી દેખાડનારું શાસ્ત્ર તે તર્કશાસ્ત્ર "

તર્કશાસ્ત્રનું આ કાર્યક્ષેત્ર ધ્યાનમાં લેનારને તેનો વિષય પણ કેટલો વ્યાપક હોવો જોઇએ તે ધ્યાનમાં આવ્યા વિના નહી રહે કોઇપણ શાસ્ત્રનું સંશોધન કિંવા પ્રતિપાદન કરતી વખતે આ શાસ્ત્રનો આધાર લીધા સિવાય છુટકો થતો નથી. એટલે રસાયન, ખગોળ, ગણિત જેવા પ્રત્યક્ષસિદ્ધશાસ્ત્રોમાંના સામાન્ય સિદ્ધાંતો બાંધતી વખતે આ શાસ્ત્રની ગરજ પડે જ છે કારણ વર્ગીકરણ લક્ષણ, અને કાર્યકારણભાવ એ આ શાસ્ત્રોમાંના પણ મૂળભૂત વિષયો ગણાય છે એ વિષયો તર્કશાસ્ત્રીય વિચારસરણી જે જાણતો

નથી તેનાથી સમાધાનકારક રીતે તે-કદી છોડાવી શકાતા નથી. પણ આ ઉપરાંત સમાજશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, કાયદાશાસ્ત્ર, આરોગ્યશાસ્ત્ર, ઇતિહાસ, આદિશાસ્ત્રોમાં પણ આ શાસ્ત્રનો ઉપયોગ વધારે ચીવટતાથી, વધારે છુટથી અને વારંવાર કરવાનો પ્રસંગ આવે છે. આ શાસ્ત્રોનો વિચાર કરતાં કેવળ પ્રત્યક્ષપર આધાર રાખ્યે પગવડે તેમ નથી હોતું. રસાયનાદિ શાસ્ત્રમાં પ્રત્યેક દ્રવ્ય નોખુ નોખું લઈ શકાય છે, અને તેમ કરી તેના ગુણ ધર્મ પારખી શકાય એમ હોય છે, પરંતુ સમાજશાસ્ત્રીને વિવાદસ્થાના ગુણદોષ પારખવા હોય તો તે આવી પદ્ધતિથી તેની પરીક્ષા કરી શકતો નથી. અમુક આહારના ગુણદોષ કયા એ ઠરાવવું હોય તો જેને તે આહાર આપ્યો હોય તે વ્યક્તિના શરીરનો બાંધો, જે હવામાનમા એ રહેતો હોય તેનું પરીણામ, ઇત્યાદિ વિવિધ કારણોની ગણત્રી કરીને પછી જ તે આહારના ગુણદોષ નક્કી થઇ શકે છે. ઇતિહાસનો વિચાર કરતી વખતે પણ પ્રસંગોમાથી ઘણું જ તારતમ્ય તારવવું પડે છે. કારણ ત્યાં તો અનેક પ્રકારના સંદર્ભ બનાવોની ગુંથણી કરીને ગતકાલિન ઘટના જ્ઞાનચક્ષુ સમક્ષ ખડી કરવી પડે છે. એવું કરતી વખતે અનેક શિલાલેખો, પત્રો, તામ્રપટો, આખ્યાયિકાઓ આદિ વિવિધ સાધનોનું તારતમ્ય કાઢવામાં ન આવે તો ઐતિહાસિક સત્યની શોધ લાગવી લગભગ અશક્ય જ બને. એવે વખતે પ્રમાણાપ્રમાણનું તારતમ્ય કિંવા શ્રેષ્ઠકનિષ્ઠપણું કેવી રીતે ઓળખવું, એ કહેનારું શાસ્ત્ર-તર્કશાસ્ત્ર-જ ખરેખરું માર્ગદર્શક થઇ શકે છે. તર્કશાસ્ત્રનું આવા પ્રકારનું સર્વાશ્રિત્વ અને સર્વોપયુક્તત્વ લક્ષમાં લઇને જ પ્રાચીન શાસ્ત્રજ્ઞોએ તેનું ગૌરવ ઉચ્ચતમ માનેલું છે. અર્થાત તર્કશાસ્ત્રની ઉપયોગિતા અને ક્ષેત્રમર્યાદા ઘણી જ વિસ્તૃત, તેમજ તેના ગુણ-

પણ અત્યંત મહત્વના હેાવાંથી તેમા દોષ કોઈ જ નથી–કોઈ પણ શાસ્ત્રમા દોષ હેાતા જ નથી–એ સ્પષ્ટ થશે.

પરંતુ આવા ઉત્કૃષ્ટ પ્રકારના તર્કશાસ્ત્ર ઉપર પણ દોષારોપણ પ્રાચીન સમયથી જ થતું આવ્યુ છે. પ્રાચીન કાળથી માંડીને આ તર્કશાસ્ત્રના અભ્યાસકેા ઉપર તેમ જ તર્કશાસ્ત્ર ઉપર અનેકાનેક પ્રહારેા પડેલા છે. તર્કશાસ્ત્રનેા અને તર્કશાસ્ત્રના અભ્યાસકેાનેા બહિષ્કાર કરવેા જોઇએ એવા પ્રયત્નેા પણ વખતેાવખત થતા રહેલા છે. "ગૌતમી વિદ્યાનેા અભ્યાસ કરનારને શૃગાલયેાનિ પ્રાપ્ત થાય છે" એવેા રામચદ્રે આ વિદ્યાને શાપ આપેલેા છે એવું કહેવાય છે. "તર્ક અપ્રતિષ્ઠિત છે, એટલે તેના નાદમા પડવુ જોઇએ નહીં" એવેા વ્યાસાદિકનેા અભિપ્રાય હેાવાનુ વારવાર પ્રતિપાદન કરવામા આવે છે આ શિવાય "तर्कशास्त्रादिपठनं वर्जयेच्छ्रतिशासनात् ।" × × × "નહીં તાર્કિકેાનેા સગ"...ઇત્યાદિ સસ્કૃત, પ્રાકૃત, અનેક વચનેા એ જ મતનું બીજા શબ્દેામા પ્રતિપાદન કરતા હેાય છે ઉજ્જવલ તર્કશાસ્ત્ર ઉપર આવા પ્રકારનુ દોષારોપણ કેટલે અંશે યથાર્થ છે તેનેા હવે આપણે વિચાર કરીએ.

તર્કશાસ્ત્રના અભ્યાસથી મનુષ્ય ઉત્તમ ચિકિત્સક બને છે કેાઈ પણ બાબતનેા એક તરફી નિર્ણય તે કરતેા નથી વાસ્તવિક આજ રીત યેાગ્ય કહેવાય. પણ જે બન્ને બાજુ જેાવા જેટલી ધીરજ રાખી શકતેા નથી તેને આ તાર્કિકેાની રીતિ પસદ પડતી નથી જ્યા સામાન્ય મનુષ્યનું સર્વસામાન્ય એકાદ જ પુરાવેા જેઈ સમાધાન થાય છે ત્યા તાર્કિક ચિકિત્સકનું સમાધાન થતુ નથી, અને તેથી તે ભેાળી બતાવે છે, એટલે પહેલા સમાધાની મનુષ્યને તેના પ્રત્યે રાગ ઉત્પન્ન થાય છે, અને

જ્યારે વિવાદ વિષય સમાધાની મનુષ્યના હિત સાથે ગાઢો સંબંધ ધરાવતો હોય છે ત્યારે આ રાગ કિંવા સંતાપનો પારો અધિકાધિક વેગથી ચઢતો રહે છે. ઉદાહરણ માટે નીચેનો સંવાદ લઈશું:—

સમાધાની—રામો હવે મૅટ્રિકની પરીક્ષામાં યશ મેળવશે, કારણ કે તે કસોટીની પરીક્ષામાં ઉત્તીર્ણ થએલો છે.

તાર્કિક—અરે, એવું તે શી રીતે કહી શકાય ? કસોટીની પરીક્ષામાં પસાર થએલા કેટલા યે વિદ્યાર્થીઓ નાપાસ થાય છે.

આ સંવાદમાંનો તાર્કિકનો ઉત્તર યથાર્થ નથી એવું કોણ કહેશે ? આ ઉત્તરમાં તેણે રામો નાપાસ થશે એવું કહેલું નથી. તેણે તો પોતાના ઉત્તરમાં માત્ર એટલું દેખાડેલું છે કે કસોટીની પરીક્ષામાં યશસ્વી થવું તે મુખ્ય પરીક્ષામા યશસ્વી નીવડવાનો કંઈ નિશ્ચત પુરાવો ન કહેવાય. અને તે યથાર્થ જ છે. તો પછી આ ઉત્તરથી સમાધાની પુરૂષને રાગ કેમ આવે એવો પ્રશ્ન ઊભો થશે. તેનો ઉત્તર એક જ હોઈ શકે કે “ જે સત્ય તાર્કિકે કહ્યું તે સમાધાનીને હિતાવહ નહોતું. ” ઉપરના ઉદાહરણમાંનો રામો સમાધાનીનો જો કોઈ પણ પ્રકારનો આપ્ત સ્વકીય નહીં હોય તો તાર્કિકના ઉત્તરથી તેને રાગ આવશે નહીં. પણ જો તે તેનો છોકરો જ હશે તો તેને રાગ જરુર આવશે. આ ઉપરથી એકાદ સત્ય જેના હિતસંબંધ વિરુદ્ધ હોય તેને તે વ્યક્ત કરનાર પ્રત્યે રાગ ઉત્પન્ન થાય છે એ ખુલ્લુ છે આવી જગ્યાએ વાસ્તવિક રીતે જોતાં સત્ય પ્રતિપાદકનો કોઈ પણ અપરાધ હોતો નથી. તો પણ તેણે જે સત્ય પ્રકાશિત કર્યું અને તે ઉપરથી જે દુઃખ ઉત્પન્ન થયું તેના કારણભૂત તે બન્યો એટલે આપણને તેના ઉપર રાગ ઉત્પન્ન થાય છે

એક બીજુ ઉદાહરણુ જોઇએ. ધારો કે બજારમા ભાજી વેચાવા આવી છે તે વેચાતી લેતા પહેલા જો કોઇ તેના સબધી શકા કાઢી કહેશે કે જે આવી છે, તેવી છે, તો આપણને ખરાબ લાગશે નહીં. પણ જો તેવા જ પ્રકારની શકા આપણે દસ શેર–બાર શેર ભાજી લીધા પછી તે આપણી આગળ કાઢતો આવે તો આપણે તેના ઉપર ચીઢાઇશુ. વાસ્તવિક આ ચીઢ ભાજી વેચનાર ઉપરની જ હોય છે પણુ તે તો ભાજી વેચી પરવારી જતો રહ્યો હોય છે. એટલે તેવે વખતે તે ચીઢ સ્વાભાવિક જ તે સત્યનુ આવિષ્કરણ કરનાર ઉપર કાઢવામાં આવે છે. કેટલેક ઠેકાણે તો " તે શકા લીધી તેથી જ અમારી ભાજી બગડી " એવો બળતો જ કાર્યકારણભાવ લગાડી દેવા સુદ્ધા આપણે પ્રવૃત્ત બનીએ છીએ આ સર્વ પ્રકાર ઉપરથી તર્કશાસ્ત્ર ઉપરનો જનતાનો જે રાગ જોવામા આવે છે તેનું એક કારણ સમજાઇ જશે. તર્કશાસ્ત્ર " કડવુ સત્ય " કહેતુ હોય છે એ કડવુ સત્ય જેના હિતસંબધની વિરુદ્ધ જતુ હોય છે તેવા લોક તે કહેનાર પર ડખ રાખે છે, અને વખત બે વખત તેનુ દુષ્પરીણામ પણુ તેના પ્રતિપાદકને ભોગવવુ પડે છે

વ્યાવહારિક અપેક્ષા ભગ કરનારની પેઠે જ એકાદનો અહકાર નષ્ટ કરનાર તાર્કિક પણુ જનનિદાને પાત્ર બને છે એકાદ પ્રથિતયશ વિદ્વાનની જો કઇ ભૂલ એકાદ તાર્કિકે દેખાડી તો તે પોતાની ભૂલના પ્રતિપાદન પર ગુસ્સે ન થતા તે ભૂલ દેખાડનાર ઉપર ગુસ્સે થાય છે આ રાગ આગળ જતા વ્યક્તિ નિંદામા જ પરીણમે છે આપણે ત્યા તાત્ત્વિક મતભેદોનું પર્યવસાન વૈયક્તિક લઢાલઢીમા થાય છે તેનું કારણ આ જ ગણાશે શકાય બીજાના મિથ્યા ગૌરવનો ભડભરફોટ કરવાને લીધે તાર્કિકને

ભોગવવા પડેલા આજ સુધીના આવા પ્રાયશ્ચિત્તોમાં સૉક્રેટીસને ભોગવવો પડેલો દેહાન્ત–પ્રાયશ્ચિત્ત ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ હોવાથી સહેજ વિસ્તારથી તેનું વર્ણન કરીશું. સૉક્રેટીસને જુદી જુદી વિદ્યાઓના અને જુદી જુદી કળાઓના મૂળભૂત સિદ્ધાન્તો, તે તે વિદ્યા–કળાના લબ્ધપ્રતિષ્ઠિતો સાથે શિષ્યભાવે ચર્ચા કરી, સમજી લેવાની તીવ્ર ઇચ્છા હતી. એટલે તે જુદા જુદા તજ્જ્ઞો સાથે ચર્ચા કરતો. આ ચર્ચાને અંતે તેને જણાઈ આવતું કે તે બધું સમજી ગએલો તજ્જ્ઞ તેના શાસ્ત્ર વિષે પોતે જાણતો હતો તેના કરતાં વિશેષ કંઇ જાણતો ન હતો. એટલે તેના હમેશના રિવાજ મુજબ તે તે પ્રથિતયશ વ્યક્તિને–તજ્જ્ઞને–તેનું અજ્ઞાન સમજાવી દેવાનો પ્રયત્ન કરતો. આને લીધે પરીણામ ઈષ્ટ આવવાનું તો ક્યા યે રહ્યું પણ તજ્જ્ઞો જ ઉલટા સૉક્રેટીસ ઉપર દ્વેષે અને રોષે ભરાયા. સૉક્રેટીસે પોતાની જ વાણીમાં આનું બ્યાન નીચે પ્રમાણે કર્યું છે —

"I am going to explain to you the origin of my unpopularity...And then I tried to prove to him that he was not wise, though he fancied that he was & by so doing, I made him, & many of the bystanders my enemies...By reason of this examination, Athenians, I have made many enemies of a very fierce & bitter kind, who have spread abroad a great number of calummies about me."

(The Trial & Death of Socrates)

સત્યપ્રતિપાદનના સ્વભાવને લીધે, કિંવા બીજાનાં અજ્ઞાન

ઉઘાડા કરવાના પ્રયત્ન કરવાને લીધે, સૉક્રેટીસને છેવટના પરીણામે દેહાન્તશાસન ભોગવવું પડ્યુ હતુ. આ બધા ઉદાહરણો ઉપરથી તાર્કિકોએ યોગ્ય તે બોધ લેવો જ જોઈએ

એ બોધ બીજો કોઈ નહી પણ સત્યપ્રતિપાદનની મર્યાદા બરોબર સમજી લેવી તે જ છે. ઉપર તર્કશાસ્ત્રનું કાર્યક્ષેત્ર કહેતી વખતે તેની અદર " સત્ય ક્યારે કહેવુ ? " એનો સમાવેશ કેમ કરવામા આવેલો નથી તે વાચકોના ધ્યાનમા આવ્યુ હશે " સત્ય કેવી રીતે કહેવુ ? "–તે બીજાને ગળે બરોબર ઉતરે તેટલા માટે કેવી પદ્ધતિથી વાક્યપ્રયોગદ્વારા તેને બીજા આગળ માડવુ–તે તર્કશાસ્ત્રનો કાર્યપ્રદેશ ખરો,–તે તર્કશાસ્ત્ર કહી શકે પરતુ તે " ક્યારે કહેવુ ? " " કોને કહેવુ ? " ઈત્યાદિ પ્રશ્નો તર્કશાસ્ત્રના કાર્યક્ષેત્રની બહારના છે, અને તેનો ઉકેલ પ્રસગોનો સાર સમજી, તારતમ્ય તારવી, લાવવો પડે છે. એ તારતમ્ય, સમય સમજી, ઔચિત્ય ઓળખી, તાર્કિકોએ કાઢવુ જોઈએ તર્કને માટે સામાન્ય લોકોમા જે તિરસ્કાર દેખાઈ આવે છે તેનુ પ્રધાન કારણ તાર્કિકો સમય અને સજોગો ન સમજી પોતાનુ હાકપે રાખતા હોય છે તે જ છે સત્યનુ પ્રતિપાદન રુચિકર થાય તેવુ કરવાનો તે પ્રયત્ન જ નથી કરતો સત્ય તે જાણે કડવુ જ હોવુ જોઈએ અને જે કડવુ ન હોય, કિવા પ્રિય હોય, તે સત્ય જ ન હોઈ શકે એવા પ્રકારનો જાણે તેણે પૂર્વગ્રહ જ બાધી દીધેલો હોય છે પરતુ આ બરોબર નથી જગતના બધા જ મનુષ્યો તાર્કિક કે સત્યભક્ત નથી હોતા એ હકીકત તાર્કિકે પોતે સહુથી પહેલી ધ્યાનમાં લેવી જોઈએ અર્થાત્ જેની સાથે કામ લેવાનુ હોય તેની મનોવૃત્તિ ધ્યાનમાં લઈને આપણા પ્રતિપાદનની રૂખ આપણે ઠરાવવી જોઈએ તેને માટે

માનસશાસ્ત્રીય વિચારસરણી સમજવાનું પણ તેટલુ જ આવશ્યક છે. જો તેમ ન થાય તો,

(૧) દરેક પ્રસગે દરેક સત્ય કહેવુ જ જોઇએ, અને

(૨) તે કહેતી વખતે આગળ પાછળના સમય કે સજોગો ન જોતા નિર્ભયપણે અને કડકાઇથી તે પ્રતિપાદન કરવુ જોઇએ

એવા એકમાર્ગી ધોરણનું અવલબન તાર્કિકે કરવુ પડે છે અને તેને લઇને તે પોતાની એકલાની જ નહીં પરતુ સાથે સાથે તર્કશાસ્ત્રની પણ અપકીર્તિ કરે છે ઉપરતુ રામાની પરીક્ષાનુ ઉદાહરણ જોઇશુ તો તેમા આવા એકમાર્ગી ધોરણનુ અવલમન કર્યાનુ સ્પષ્ટ જણાઇ આવશે તાર્કિકે ત્યા જે જવાબ આપ્યો છે તે ન આપ્યો હત અને તેને બદલે " અરે, પણ એવુ માની લઇને તેનુ અભ્યાસ ઉપરથી લક્ષ કમી કરવા દેશો નહી " એવો જ કઇ જવામ વાળ્યો હોત તે વધુ યોગ્ય કહેવાત ' તેમ ન કરતાં જ્યા ત્યા તર્કની એક જ લાકડીએ બધાને હાકવાની ઇચ્છા રાખનાર તર્કરક્ષક તેનો રક્ષક ન બનતા ભક્ષક જ બની રહે તો તેમા આશ્ચર્ય શુ ? એટલે તર્કશાસ્ત્રાભિમાનીઓનુ આજ પ્રથમ કર્તવ્ય તો એ થઇ રહ્યુ છે કે વખત બેવખત સત્યનુ આવિષ્કરણ કરીને લોકો તર્ક તરફ તિરસ્કારની દૃષ્ટિથી ન નીહાળી રહે એવી પરીસ્થિતિ લાવી મૂકવી ' સામાન્ય છળ 'ના દોષથી દૂર રહેવાની અનુજ્ઞામા પણ અમુક અશે આજ તત્ત્વ સમાયેલુ છે

સૉક્રેટીસે તજજ્ઞોના દભનો સ્ફોટ કર્યો એ સારુ કર્યું, પરતુ તે કરતી વખતે જેના અજ્ઞાનનુ તેને આવિષ્કરણ કરવાનુ હતુ તેના મોભાભર્યા પ્રતિષ્ઠિત સ્થાનનો વિચાર કરીને તે બધુ એકાન્તમા તેણે કરવુ જોઇતુ હતું સૉક્રેટીસે જો આ ધોરણ

સ્વિકાર્યું હોત તો તેને ખચીત મળ્યો તે કરતાં અધિકમણો યશ મળ્યો હોત–કારણ એકાન્તમાં મનુષ્યને નિર્ધાસ્તીપણું લાગતું હોવાથી તે પોતાનું અજ્ઞાન હોય તો અજ્ઞાન કબુલ કરવા માટે ઝાઝી આનાકાની કરતો નથી–પણ સૉક્રેટીસે તો ચાર જણાની વચ્ચે જ તેઓનું જાણે પાણી ઉતારવાનો નિશ્ચય કર્યો હોય તે પ્રમાણે કરવાથી તે સર્વ સૉક્રેટીસના વૈરી બન્યા. આ દૃષ્ટિથી જોતાં મનુના " સત્ય બોલવું, પ્રિય બોલવું, સત્ય પણ અપ્રિય બોલવું નહીં, પ્રિય પણ અસત્ય બોલવું નહીં " ઉપદેશમાં કેટલું મહત્વનું તત્ત્વ સમાયલું છે તે ધ્યાનમાં આવશે. +

ઉપરના પ્રતિપાદન ઉપરથી તાર્કિકે હંમેશાં જન્મભર ખીં ખીં ને જ બોલવું એવો જો કોઇ નિષ્કર્ષ કાઢે તો તે બિલકુલ હકીકત ખોટો છે. સર્વ જનતા તાર્કિક નથી, નિર્વિકારી પણ નથી. એટલે એ લક્ષમા રાખીને તેવા લોકો તરફથી વ્યર્થ ઉપદ્રવ થાય નહીં તેવી વ્યવસ્થા તાર્કિકે ઘડી રાખવી જોઇએ. બે પક્ષ વચ્ચે શાબ્દિક કટોકટીનો સામનો શિખો થતાં જે પક્ષ વિજયી નીવડે તે ઉપર પરાજિત પક્ષ અન્યાયથી વર્તવા માંડે છે. એવે વખતે વિજયી પક્ષ પાસે પરાજિત પક્ષ તરફના ગમે તેવા પાશવી હલ્લા પાછા વાળવાનું સાધન ન હોય તો તેણે અત્યંત ત્રાસજનક સ્થિતિ અનુભવવી પડે. દ્રૌપદી સ્વયંવરની વખતે બરોબર આવી જ પરીસ્થિતિ ઉપસ્થિત થઇ હતી. દ્રૌપદીના પાણિગ્રહણને માટે જે શરત નક્કી કરવામાં આવી હતી તે અર્જુને જીતી બતલાવ્યા

\+ सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयात् न ब्रूयात् सत्यमप्रियम् ।
प्रियं च नानृतं ब्रूयात् एष धर्मः सनातनः ॥

मनु. ४–१३८

પછી બીજા રાજાઓએ શાંતીથી સાથી પાછા ફરવું જોઈતું હતું. પણ તેમ ન થતા પરાજિત રાજાઓએ એકત્ર થઈ પાડવો પર હલ્લો કર્યો તે વખતે એ હલ્લાનો પ્રતિકાર કરવાનું સામર્થ્ય પાડવોમા હતુ એટલે જ દ્રૌપદીનો લાભ તેઓ મેળવી શકયા. આ પ્રમાણે જ સત્યનુ પાણિગ્રહણ કરવાને સજ્જ થએલા તાર્કિકે સત્ય પ્રતિપાદકને સરક્ષણ મળી રહે એવી તજવીજ પહેલેથી કરી મૂકેલી હોવી જોઈએ પરતુ સામાન્ય રીતે આવી બાબત તરફ તાર્કિક ઉપેક્ષાવૃત્તિ સેવતો જોવામા આવે છે તેને લાગે છે " આપણે સત્ય બોલીએ છીએ પછી આપણે ડર કે ભય રાખવાનું કારણ શુ ? " આ નિર્ભયવૃત્તિ અવશ્ય સેવવી જોઈએ, પણ તે સત્યના રક્ષણની બાબતમા બેફિકરાઈ કે બેપરવાઈમા પરીણમવી જોઈએ નહીં. નહીં તો તાર્કિક વાસ્તવિક સત્યનો સરક્ષક ન બનતાં તેનો ભક્ષક જ બને છે સત્યનિષ્ઠા એકની પૂરતી નથી. તેની સાથે સાથે સત્ય પક્ષપાતિઓને સાર્વત્રિક સરક્ષણની અપેક્ષા રહે છે. એ જો ન મળે, અગર સામાન્ય હલ્લાથી એ જો ડગમગતુ દેખાય, તો સર્વસામાન્ય જનતા અસત્યમતનો અગર સપ્રદાયનો આશ્રય શોધે છે. અને જ્યા સુધી આવું થતુ રહે ત્યા સુધી સત્યના પક્ષને સત્તાસામર્થ્ય મળતુ નથી. એટલે પછી " સત્તા આમળ શાણપણ ચાલે નહીં " એવુ કહેવાનો પ્રસગ આવી પહોચે છે. તાર્કિકોની સમય પારખવાની અશક્તિને લીધે, તેમજ " પ્રત્યેક સત્ય કહેવુ જ જોઈએ " એવા એકમાર્ગીય ધોરણના સ્વિકારને લીધે, તેમને જનતાની જોઈએ તે પ્રમાણમા સહાનુભૂતિ મળતી નથી, એટલે એવો એકાકી શિલેદાર તાર્કિક તર્કશાસ્ત્રની કે સત્યની કોઈ પણ પ્રકારે પ્રગતી સાધી શકતો નથી. કેવળ સત્યનો વિજય જ સત્ય છે .એ લક્ષમા રાખીને

તાર્કિકોએ નિષ્ક્રિય કિંવા તર્કકર્કશ ન બનતાં વ્યાવહારિક તેમજ સામોપચારનું ધોરણ રાખતા થઇ જવું જોઇએ. તેમ થવાથી જનતાનો તર્કશાસ્ત્ર ઉપર પ્રેમ દઢ થતો જઇ પરીણામે તેને સત્તાનું યે પીઠબળ મળ્યા શિવાય રહેશે નહીં. તર્કશાસ્ત્રનું ધ્યેય સિદ્ધ થવાને માટે જનતાનું–બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો સત્તાનું–પીઠબળ જોઇએ છીએ એ તર્કશાસ્ત્રે પ્રથમ ધ્યાનમાં રાખવું જોઇએ. તર્કશાસ્ત્ર એકલું જ સ્વયંપૂર્ણ સત્યનું પ્રસ્થાપક સાધન નથી એ આ તર્કશાસ્ત્રની પહેલી મર્યાદા જાણી લઇને તે દૃષ્ટિથી તર્કશાસ્ત્ર ઉપર અવલંબન રાખવું જોઇએ. સત્યની પ્રસ્થાપનાને સત્તાનું પીઠબળ આવશ્યક હોય છે, અને તે મળે તેને માટે તાર્કિકે, કિંવા સત્યસંશોધકે કેટલી હિકમતથી ઉપાય યોજવા જોઇએ તેની સંપૂર્ણ કલ્પના આવે તેને સારુ આધુનિક વિજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં ચિરંજીવ થએલા ગૅલિલિયોનું ચરિત્ર જ ટુંકમાં અહીં વાચકોને સાદર કરવું યોગ્ય થઇ પડશે એવું લાગે છે.

અને વધારે સારી રીતે સમજાયું. માત્ર આજ કારણને લઇને તેને પિસાના વિદ્યાલયમાં અધ્યાપકની જગ્યા ઉપર મૂકવામાં આવ્યો.

આ પછી ગૅલિલિયો પેડુઆ વિદ્યાપીઠમાં અધ્યાપક તરીકે કામ કરવા લાગ્યો. ત્યા હતો તે વખતે તેણે દુર્બિનની શોધ કરીને તેની સહાયથી ગ્રહ–નક્ષત્રોનું તેણે અવલોકન શરુ કર્યું. આ સર્વ અવલોકનને અંતે પૃથિવ્યાદિ ગ્રહ સૂર્યની આસપાસ ફરે છે, અને ગ્રહની આસપાસ ઉપગ્રહ પ્રદક્ષિણા કરે છે વિગેરે વિગેરે અગત્યની હકીકતોની ગુંથણી તેણે પોતાના મન સાથે ગુથી રાખી. એને પોતાને સાધેલો આ નૂતન મત તેણે એકદમ પ્રકટ કર્યો નહીં. પહેલું તો તેણે સામાન્ય જનતા, વ્યાપારી વર્ગ, અને સત્તાધીશ વર્ગને દુર્બિનમાથી દૂરના દશ્યો દેખાડવાનુ અને વ્યાખ્યાનો દ્વારા તેનું પ્રતિપાદન કરવાનું કાર્ય સપાટાબંધ ચાલુ કરી દીધું. સંદશિક્ષકોને તેણે અંતરિક્ષમાના ચમત્કારો પણ દેખાડયા, જો કે તેનુ સ્પષ્ટીકરણ તેમની આમળ કરવાની ભાંજગડમાં તે પડયો નહીં માત્ર વિદ્યાર્થીઓને તેણે પોતે જોએલી પ્રત્યેક બાબત દેખાડી અને તેના સબંધમા પોતાનુ સ્પષ્ટીકરણ કરી તેમને સમજાવવા પણ લાગ્યો. દુર્બિનનો પ્રચાર આ પ્રમાણે વધ્યા પછી ગૅલિલિયોએ દુર્બિનની સાથે રાખવામા આવતી પરિચય પત્રિકામાં જ્યોતિષ ચમત્કાર અને તે ઉપરથી નીકળતાં અનુમાનોના વિષય પર કેટલીક પરિસ્ફુટતા કરી. આવી રીતે, તેણે પ્રદર્શિત કરેલા અને ફેલાવેલા મતો " પૃથ્વિ નિશ્ચલ હોઇ તેજ અખિલ ભૂવનનું કેન્દ્ર છે " એવું પ્રતિપાદન કરનાર ખ્રિસ્તિ ધર્મગ્રંથની વિરુદ્ધના હતા. એટલે આવા પ્રકારના ધર્મદ્રોહી પ્રતિપાદનો હવે પછી ન કરવા બદલ ધર્મપીઠાધિપતીઓએ તેને સમજ આપી. (ઇ. સ. ૧૬૧૬). આ ધર્મપીઠના આજ્ઞાપત્રને ગૅલિલિયોએ

કેટલોક સમય બાહ્યતઃ માન્ય રાખ્યું, પરંતુ તેથી કંઇ તેના સંશોધન કાર્યમાં તેણે જરાકે ભંગ પડવા દીધો નહીં.

આગળ ઉપર ગૅલિલિયોનું મિત્રમંડળ, તેમજ શિષ્યવર્ગ, ધર્મપીઠોમા, વિદ્યાપીઠોમા, તેમજ રાજસંસ્થાઓમાં પદધારી થવા લાગ્યો. તે વખતે " આ ઠીક સમય છે " એવું વિચારી ગૅલિલિયોએ પોતાના મતો ધર્માધિકારીઓને સમજાવી દેવાનો કસકસાવીને પ્રયત્ન કર્યો. પ્રત્યક્ષ પ્રમાણનો ઉપન્યાસ કરવાથી ધર્માધિકારીઓ ગ્રંથપ્રામાણ્યનો આગ્રહ છોડી દેશે એવું તેને લાગતું હતું. પણ આ એની અપેક્ષા વિફળ ઠરી. ધર્માધિકારીઓએ પહેલાંના આજ્ઞાપત્રમા કંઇ પણ કમીજાસ્તી કરી નહીં કે પાછું ખેંચી લીધું નહીં.

આ પછી ગૅલિલિયોએ એક જ્યોતિષના વિષયના સંબંધી સંવાદ રચી પ્રસિદ્ધ કર્યો. આ સંવાદમાં જુના અને નવા મતોનુ પ્રતિપાદન બે જુદી જુદી વ્યક્તિઓના મુખેથી કરાવવામાં આવ્યું હતું. આ સંવાદમાં નવી વિચારસરણી સંપૂર્ણપણે એક પાત્રના મોઢામાં મૂકવામાં આવેલી હતી પરંતુ ધર્માધિકારીઓએ ફરમાવેલી આજ્ઞાનો છડેચોક ભંગ થાય નહીં તેટલા માટે ઉપસંહારમા તેણે જુના પક્ષનો જ વિજય થતો દેખાડયો હતો. વાચકો ઉપર તો પ્રત્યક્ષ નવો મત જ યથાર્થ હોવાનું તે ગ્રંથના વાચન ઉપરથી પરીણામ નીપજતું. લેખક નવા મતનું જ સમર્થન કરવા માગે છે એવું પ્રત્યેક વાચક કહેવા લાગ્યો. આ બધો પ્રકાર ધર્માધિકારીઓની દષ્ટિમાં ન આવે તેમ નહતું. એટલે તેમનો ક્રોધ ભભકી ઊઠયો, અને તેણે અનેક ઉગ્ર સ્વરુપો પકડવા માંડયાં. ગૅલિલિયોની કસોટી કરવાની તેમને અતિશય તાલાવેલી થઈ

આવી. છેવટે તેઓએ તેને ન્યાયાસન સમક્ષ ખેંચ્યો ગૅલિલિયોએ ધર્માધિકારીઓના આજ્ઞાપત્રનું ઉલ્લંઘન કરી પાખંડ મતનો ખુલ્લે ખુલ્લો પ્રચાર કર્યાના અપરાધ બદલ તેને એ ન્યાયમૂર્તિઓએ બે દિવસ કેદખાનામાં ગોંધી રાખીને શરણે આવવાની ફરજ પાડી. (ઇ. સ. ૧૬૩૨). ગૅલિલિયો રાજમાન્ય અને લોકમાન્ય હોવાથી તેના અધિક ખરાબ હાલ તો આનાથી ન થઇ શકયા તો પણ તેને આ પછીથી ધર્માધિકારીઓની નજરકેદ તળે તો રહેવું જ પડયું.

આ પ્રકારે નજરકેદમાં હોવા છતાં ગૅલિલિઓની શાસ્ત્રનિષ્ઠા સદૈવ પૂર્ણપણે તેવી ને તેવી જ જાગૃત રહી હતી એટલે આજ સમયમાં આધુનિક સ્થિતિગતિ–શાસ્ત્રનું સશાસ્ત્રીય વિવેચન કરતો એક મહદ્ગ્રંથ લખીને (ઇ. સ. ૧૬૩૮) તેણે પોતાનું નામ આધુનિક વિજ્ઞાનશાસ્ત્રના ઇતિહાસની અંદર અમર કરી મૂક્યું છે. આ ગ્રંથને લીધે આખા જગતે ગૅલિલિયોનું અનુયાયિત્વ સ્વિકાર્યું. ગૅલિલિયોના અનુયાયીઓ પૈકી ન્યૂટન અગ્રગણ્ય ગણાય છે. તેણે ગૅલિલિયોએ પ્રતિપાદન કરેલા સિદ્ધાન્તોના આધાર ઉપર જ પોતાના જ્યોતિર્વિષયક મતો એટલા સચોટ રીતે અને નિર્વિવાદ પણે સિદ્ધ કરી બતાવ્યા છે કે તે જોઇને ધર્માધિકારીઓએ નિષિદ્ધ પુસ્તકોની યાદીમાંનું ગૅલિલિયોના પુસ્તકનું નામ પોતે જાતે થઇને કાઢી નાખવું પડયું. આ રીતે ગૅલિલિયોને કેદખાનામાં નાખવાથી ભૌતિકશાસ્ત્રના ક્ષેત્રમાંની ધર્મપ્રતિષ્ઠા વધી તો બીલકુલ જ નહીં, ઊલટી તે સમુળગી નષ્ટ થઇ એમ કહેવાને કાંઈ વાંધો નથી.

ગૅલિલિયોની આ વિજયગાથાનું યથાર્થ પરિશીલન કરીશું તો નીચેના સિદ્ધાન્તો આપણી દૃષ્ટિ આગળ તરી આવ્યા શિવાય રહેશે નહીં —

(૧) સામાન્યત જનતાની શ્રદ્ધા અસત્યપર રચાયલી હોય સત્ય તેને ગળે ઉતારવુ એક દરે કઠણુ હોય છે

(૨) મૂળના સત્ય સિદ્ધાન્તને બાધ આવે નહીં એવી રીતે તર્કશુદ્ધ મ ડનની સાથે સાથે તેને મારેના બીજા આવશ્યક અ ગેાનેા ઉપયેાગ કરી લેવેા એ સત્ય પ્રતિષ્ઠાપન માટે અત્ય ત આવશ્યક ગણાય છે

(૩) કાળે કરીને તર્કશુદ્ધવિચારસરણીનેા જ વિજય થાય છે

(૪) સત્ય પ્રતિપાદકે સમયને લક્ષમા લઇને તેનુ પ્રતિપાદન કરવુ જોઇએ

(૫) આટલુ કરવા છતા સત્યપ્રતિપાદક ઉપર કઠણુ અગર મુશ્કેલીનેા પ્રસ ગ આવશે જ નહીં એવુ કહી શકાય નહીં એટલે તેવા પ્રસ ગેાને પહેાચી વળવા માટે વિરેાધકેાના છળકપટેા સહન કરવા માટે, તેણે પ્રથમથી સુસજ્જ થએલા હેાવુ જોઇએ

(૬) તેની સાથે સાથે પેાતાના મતનુ વાસ્તવિક સ્વરુપ જાણનાર, સમજનાર શિષ્યસ પ્રદાય અધિકાધિક બહેાળેા થતેા જાય, વિસ્તરતેા રહે, એવા પ્રયત્નેા પણ તેણે કરવા જોઇએ

(૭) સત્યની પ્રતિષ્ઠાપનાને માટે પેાતે મુશ્કેલીએા વેઠવી છળકપટ સેાસવાં અને તેની જ સાથે નિષ્ઠાવાળા સત્યભક્તેા તૈયાર કરવા–આ બન્નેની સરખા જ પ્રમાણુમા આવશ્યકતા હેાય છે

સત્યપ્રતિપાદકે સત્તાનુ પીઠબળ શા માટે અને કેવી રીતે મેળવવુ એ આપણે જોયુ. તેની સાથે સાથે તેણે પેાતાની વિશ્વસક

પ્રવૃત્તિ છોડી દેવી જોઇએ. સામાન્ય રીતે મંડન કરતા ખંડન તરફ જ તેની પ્રવૃત્તિ વિશેષ વળેલી રહે છે એ તેણે છોડી દેવા પ્રયત્ન કરવો જોઇએ. આ પ્રકારની પ્રવૃત્તિને લીધે તાર્કિક હમેશા વિધ્વંસક ઠરે છે, અને જનતા તેનાથી ચાર ડગલા દૂર ને દૂર જ રહેવાનો પ્રયત્ન કરે છે. " અમુક ભૂલ કરી, " " તમુક કહે છે તે બરોબર નથી " એવું તાર્કિકોનુ નકારાત્મક પ્રતિપાદન જ વારંવાર સાંભળવામા આવે છે. એ ઉપરથી સામાન્ય જનતાને પ્રશ્ન થાય છે કે " ત્યારે એને માન્ય પણ શું હશે ? " આવી ડામાડોળ પરિસ્થિતિને પરીણામે " ન તાર્કિકોનો સગ " એવી જાતના સૂત્રમા સામાન્ય જનતાની સૂઝ આવી અટકે છે અર્થાત્ આવા વિધ્વંસવૃત્તિપ્રધાન તર્કવાદીને સત્યપ્રસ્થાપનાને માટે જોઇતુ પીઠબળ મળી શકતું નથી. કારણ જનતાની ફરીયાદ સભળાય છે કે " તાર્કિકના મુખમાથી હંમેશા ' આ ખોટુ છે ', ' અહીંયા અમુક ભૂલ થાય છે ' એવું જ સાભળવામા આવે છે. ' અમુક સત્ય ', ' અમુક સારુ ' એવુ તો કદી એના મોમાથી સાભળવા મળતુ જ નથી. કશા ઉપર એનો વિશ્વાસ દેખાતો નથી પ્રત્યેક બાબતમાં એ પોતે શકિત રહે છે અને બીજાને શકાશીલ બનાવે છે. શરુઆતમા જ આમ તર્કશાસ્ત્રીઓ બદલ, અને સાથે સાથે તર્કશાસ્ત્ર બદલ, સામાન્ય જનતાનો પૂર્વગ્રહ બધાય એવુ તાર્કિકોનુ વર્તન હોય છે એમાં શકાને સ્થાન નથી. તાર્કિકોની આ અવિચારી પ્રવૃત્તિને લીધેજ તે પોતે તર્કશાસ્ત્રને અપ્રિય બનાવી મૂકે છે. આનું બરોબર ઉદાહરણ જોવુ હોય તો નીચેનો સવાદ જુઓ —

સામાન્ય મનુષ્ય—હવે સાક્ષરતા પ્રચારની ચળવળ હાથમા લેવી જોઇએ.

તાર્કિક—અરે, શું ગાંડો થયો ? શિવાજીએ સ્વરાજ્ય સ્થાપ્યું ત્યારે શું સાક્ષરવીરો-પંતુજીઓ-મદદે ધાયેલા કે ?

સા. મ.—ઠીક ત્યારે, લશ્કરી શિક્ષણ અને શસ્ત્રાસ્ત્રોની તાલીમ મળે તેટલા સારૂ પ્રયત્ન કરવો જોઇએ.

તાર્કિક—આ પણ તદ્દન અશક્ય છે કેમકે જ્યાં સુધી અહીં છે ત્યાં સુધી તમારા હાથમાં શસ્ત્રો મળે એ આશા નથી.

સા. મ.—તો પછી નિઃશસ્ત્રપ્રતીકારની ચળવળ ચલાવવી જોઇએ.

તાર્કિક—અરે, આજ સુધી યુદ્ધ વગર તે કોઇને સ્વાતંત્ર્ય મળ્યું સાંભળ્યું છે ?

સા. મ.—ઠીક, ત્યારે, તો પછી કૉંગ્રેસ જેવી સંસ્થાના આશ્રય તળે આપણે આપણું સંગઠન વધારવું જોઇએ.

તાર્કિક—હિંદુસ્તાનની અંદર અનેકધર્મીય અને અનેકસંસ્કૃતિ અંકિત લોકો હોવાથી આ રીતે બધાએ ભેગા થઇને સંગઠન વધારવાનો અવકાશ નથી.

સા. મ—એમ હોય તો હિંદુમહાસભા જેવી જ્ઞાતીય સંસ્થાના આશ્રય તળે સંગઠન વધારવું જોઇએ.

તાર્કિક—પણ તેથી તો જ્ઞાતીયતા વધશે, અને ઐકયતાનો નાશ થશે.

સા મ.—ઠીક, ભાઇ. અમારૂ કહેવું રહ્યું બધું બાજુ ઉપર ! તમને કયો માર્ગ યોગ્ય લાગે છે તે જ કહો એટલે થયું.

તાર્કિક—મેં તેનો વિચાર કરેલો નથી પણ તમારો માર્ગ મને શકંશુદ્ધ લાગતો નથી.

આ સવાદનું આ છેવટ જોયા પછી તર્કશાસ્ત્ર બદલ સામાન્ય મનુષ્ય તિરસ્કાર દાખવે તેા નવાઇ નહીં. આ વાદપદ્ધતિને ' વિતડા" નામથી ઓળખવામા આવે છે જેમા પોતાનેા એવેા કેાઇ જ પક્ષ હોતેા નથી, જ્યારે બીજાનુ ખડન એજ માત્ર એનું ધ્યેય હોય છે, તેને "વિતડા" કહેવામાં આવે છે, એવુ આગળના પ્રકરણમા કહેવાઇ ગયું છે. એવા વિતંડાવાદીએા તર્કની વિનાકારણ અપકીર્તિ કરતા હોય છે આવા પ્રકારના બેાનવાને ભૂષણરુપ માનનારા લેાકેા પણ હોય છે. " સત્યકથન એજ માત્ર તર્કનુ ધ્યેય હોવાથી તે સત્ય-વિધાયક છે કે સત્યવિધ્વસક તેના તરફ ખરા તાર્કિકે લક્ષ આપવાનુ કઇ જ કારણ નથી જનતાને ઉપદેશ આપવેા, કિંવા વિધાયક માર્ગ દાખવવેા, એ અમારુ ધ્યેય જ નથી અમે-તેા માત્ર જનતામા ચિકિત્સક વૃત્તિ જગાવીને વિચારને ગતિમાન કરી આપવનુ કાર્ય કરીએ છીએ "–એવુ પણ આ લેાકેા મેાટા રૅાફથી કહેતા હેાવાનુ જણાઈ આવે છે. રુઢ થઇ ગએલી પ્રણાલિમા બેાનતા " વિચારને ધક્કેા મારવાનુ " કામ તેઓ કરે છે આવા ધેારણ અનુસાર જો કેાઇ પ્રામાણિક મનુષ્ય કહેતેા આવે કે " ઘર બાધવાની શકિત મારામા નથી તેા પણ ઊભુ હોય તેવુ ઘર પાડી નાખવુ મારે માટે શક્ય અને સહેલ છે અને તે હુ યથાશકિત કરી રહ્યો છુ"* તેા તેની સભાવના સામાન્ય જનતા કેવી કરવાની આશા રાખી શકાય ? ' તેવી જ સભાવના ઉપર પ્રમાણે બેાનતા તાર્કિકની થાય તેમા આશ્ચર્ય શુ ? સામાન્ય જનતા સત્યની ભૂખી નથી હોતી. તેમને જરુર હાય છે તેમનેા રેાજનેા વ્યવહાર સારી રીતે ચાલે તે જોવાની. તવી સરળતા તેા કયા યે રહી, પણ ઊલટુ તેમા વખત

---

* अशक्तोऽहं गृहारंभे शक्तोऽहं गृहभञ्जने ।

બેવખત વાંધો વચકો નાંખનાર તાર્કિકોનો સામાન્ય જનતા તિરસ્કાર કરે તો તેમાં તેનો શો દોષ ? તર્કશાસ્ત્રનો સૂક્ષ્મ અભ્યાસ કરનારની પ્રવૃત્તિ મંડન કરતાં ખંડન તરફ જ વિશેષ રહે એ સ્વાભાવિક છે. પણ તર્કશાસ્ત્રના પ્રચારના માર્ગમાં આ એક જબરજસ્ત ખામી છે એ લક્ષમાં રાખીને જ તર્કશાસ્ત્રના અભ્યાસીઓએ પોતાના વિચાર તેમજ ઉચ્ચાર કરવા જોઈએ. તર્કશાસ્ત્ર સ્વતઃ શુદ્ધ જ છે. પ્રત્યેક શાસ્ત્ર તેવું હોવા સર્જાયેલું છે. અર્થાત્ આ પ્રકરણના યથાશ્રુત નામ પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્રના દોષો વાસ્તવિક કંઈ હોતા જ નથી. પરંતુ આ શાસ્ત્રના લાંબા અભ્યાસને લીધે વ્યાવહારિક દૃષ્ટિથી જે દોષો ઉત્પન્ન થતા દેખાય છે તેને દોષો ગણી, દોષોનું નામ આપી, અહીં દિગ્દર્શન કરાવેલું છે. તર્કશાસ્ત્રના ગુણ પણ ઠેકાણે ઠેકાણે દેખાડેલા છે. આ પ્રમાણે તર્કશાસ્ત્રનું વ્યાપક અને વિસ્તૃત ક્ષેત્ર, તેના ગુણ, તેના અભ્યાસથી ઉત્પન્ન યતા દોષ, એ બધાનો આપણે વિચાર કર્યો. હવે આ શાસ્ત્રની અધિકાર મર્યાદાનો વિચાર કરીશું.

આ જગતમાં સ્થિર કિંવા અમર્યાદ કશું જ નથી. તો પછી માનવ મનની જ્ઞાન શક્તિને જ માત્ર મર્યાદા નથી એવું શી રીતે કહી શકાય ? જેવી રીતે જગત્ અપૂર્ણ છે તેવી રીતે માનવી મન પણ અપૂર્ણ છે. અર્થાત્ તર્કશાસ્ત્રથી મનુષ્ય સર્વજ્ઞ થાય છે એવું માનવું ભૂલભરેલું છે. તર્કશાસ્ત્ર સત્ય જ્ઞાનનું સાધન છે એ ખરું. પણ તેથી બધાં સત્યો તર્કશાસ્ત્રથી સમજાશે જ એવું માનવાને કંઈ કારણ નથી. જેટલાં વધારેમાં વધારે સત્યો માનવીના મનસામર્થ્યની ક્ષેત્ર મર્યાદામાં લાવી શકાય તેટલાં લાવવાનો પ્રયત્ન તર્કશાસ્ત્ર કરે છે. જુદા જુદા જ્ઞાન પ્રકારનું અને તેનાં સાધનોનું વિવેચન કરતી વખતે આ મર્યાદા દેખાડવામાં આવેલી

છે. વળી, બારમા પ્રકરણમાં તર્કશાસ્ત્રના મૂળભૂત સિદ્ધાન્ત પણ આપેલા જ છે. તે ઉપરથી તર્કશાસ્ત્રની અધિકારમર્યાદા ધ્યાનમાં આવશે.

આ મર્યાદા બહારના વિષયમાં તર્કશાસ્ત્રે અસ્તિપક્ષ સંબંધી કિંવા નાસ્તિપક્ષ સંબંધી કંઈ પણ કહેવું એ તેના અધિકાર બહારની વાત છે. એવા અધિકારાતિક્રમ કરીને જે કંઈ પ્રતિપાદન કરવામાં આવે તે વાસ્તવિક તર્કશાસ્ત્રીય હોઈ શકે નહીં. છતા આજ એવાં પ્રતિપાદનો તર્કશાસ્ત્રીય ગણીને કરવામાં આવે છે, અને લોકો પણ એવાં વિધાનોને તર્કશુદ્ધ વિધાનો સમજી પોતાની આડી હાંકયે રાખ્યે છે. દા. ત. નીચેનું વિધાન જુઓ —

"ઇશ્વર હોય તો તે દેખાવો જોઇએ. પરતુ આંખથી ન દેખાવાની વાત તો બાજુએ રહી પણ દુર્બિન કિંવા સૂક્ષ્મદર્શક યંત્રની સહાયથી પણ તે દેખાતો નથી. એટલે ઇશ્વર નથી એ સિદ્ધ થાય છે."

આ વિધાન તર્કશુદ્ધ નથી. કારણ ઇશ્વર બાહ્ય આંખોથી દેખાય છે એવું કોઇ જ કહેતું નથી. "દૃશ્યતે ત્વગ્ર્યયા બુદ્ધ્યા" કિંવા "દિવ્ય દૃષ્ટિથી ઇશ્વર સમજી શકાય છે" એવું જ ઇશ્વરને માનનારા કહે છે. અર્થાત્ બાહ્ય આંખોથી કિંવા દુર્બિન વિગેરેથી તે દેખાતો નથી એટલે તે નથી એવું કહેવું તર્કશાસ્ત્રશુદ્ધ નથી. "ઇશ્વર નથી" એ જેમ તર્કથી સિદ્ધ થતું નથી તેમ જ "તે છે" એવું પણ તર્કશાસ્ત્રના આધારના જોરે જ કહી શકાય એવું પણ નથી. એટલે આ વિષયમાં કંઇ પણ ન બોલવું તેજ ખરેખરુ તર્કશુદ્ધ તો કહેવાય

આગળના પ્રકરણોમાં પ્રત્યક્ષનું વિવેચન કરતી વખતે યોગી-

દૃષ્ટિની ક્ષેત્ર મર્યાદા દેખાડેલી છે. તે દૃષ્ટિની જેને અનુકૂળતા હોય, તે જેને સાંપડેલી હોય, તેને જ આ વિષયમાં બોલવાનો અધિકાર હોય એ સ્વાભાવિક છે. તથાપી તે દૃષ્ટિથી થએલો જ્ઞાનનો આવિષ્કાર પ્રમાદયુક્ત હોઈ શકે છે એ પણ ભૂલવા જેવું નથી નહીં તો શંકરાચાર્ય, રામાનુજાચાર્ય, મધ્વાચાર્ય, ઇત્યાદિ અતીન્દ્રિય સામર્થ્યસંપન્ન આચાર્યોમાના મતભેદોની ઉપપત્તિ સમજી શકાય તેવી નથી. એટલે કે, અતીન્દ્રિય દૃષ્ટિ, કિંવા યૌગિકદૃષ્ટિ, હોય તો પણ તેટલા ઉપરથી તેવી દૃષ્ટિને થએલા જ્ઞાનના આવિષ્કારમા દોષ હોય જ નહીં એવું માનવાને પણ કંઇ કારણ નથી. એવા આચાર્યોના મતમાંનો અવિરોધી ભાગ જ પ્રમાણ માનવો તર્કશુદ્ધ કહેવાય.

[ઇશ્વર વિરુદ્ધ હાલમા જે પ્રચાર ચાલી ગયો છે તે લક્ષમાં લઇ ઇશ્વર સબંધી ઉપર વિવેચન કરેલું છે. એ વિવેચન અમારો પોતાના મતને અનુસરીને કરેલું છે. નૈયાયિક (નિદાન નવ્ય નૈયાયિક પણ) ઇશ્વરનું અસ્તિત્વ મનુષ્ય બુદ્ધિને અગમ્ય હોય એમ માનતા નથી. તેમના મત પ્રમાણે ઇશ્વરનું અસ્તિત્વ અનુમાનથી સિદ્ધ થઇ શકે છે. અને તેને માટે નીચે મુજબનું અનુમાન આગળ ધરે છે —

" પૃથ્વિ, નવા ઉત્પન્ન થનારા અંકુર ઇત્યાદિ સર્વ કાર્યો એકાદ કર્તાની સહાયથી ઉત્પન્ન થાય છે, કાર્યો હોવાથી

જે જે કાર્યો હોય છે તે તે કર્તાની સહાયથી ઉત્પન્ન થતાં હોય છે, જેવી રીતે ઘડો

તે જ પ્રમાણે પૃથ્વિ, અંકુર, દેખીતાં કાર્યો જ છે.

એટલે તે કર્તાની સહાયથી ઉત્પન્ન થાય છે. "

આ અનુમાનથી સર્વસામાન્યપણે પૃથ્વિનો કર્તા હોવો જોઇએ એ સિદ્ધ થયા પછી એવો કર્તા કોણ હશે ? એ પ્રશ્ન આગળ આવે છે. તે પ્રશ્નનો ઉત્તર "માનવી પ્રાણી" એવો આપવો શકય નથી. અર્થાત્ "સર્વજ્ઞ, સર્વશક્તિમાન, માનવી પ્રાણી કરતાં કોઇપણ શ્રેષ્ઠ–વ્યક્તિએ જ ઉત્પન્ન કરેલી હોવી જોઇએ એ સિદ્ધ થાય છે. તેજ ઇશ્વર કહેવાય. આ પદ્ધતિથી ઇશ્વર સિદ્ધ થાય છે" એવું નૈયાયિકોએ પ્રતિપાદન કરેલું છે. (સિધ્ધુ ૧) શ્રીમદ્ ઉદયનાચાર્યે પણ "ન્યાય કુસુમાઞ્જની" નામના વિસ્તૃત ગ્રંથમાં ઇશ્વરસિદ્ધિ અર્થે ભરપૂર વિવેચન કરેલું છે. ગંગેશના "તત્ત્વચિંતામણિ" નામના ગ્રંથમાં પણ "ઇશ્વરાનુમાન"નું સ્વતંત્ર પ્રકરણ રોકવામાં આવેલું છે. આ પ્રમાણે કેટલાક આધુનિક નૈયાયિકોએ ઇશ્વર અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કરેલો છે, તો પણ સૂત્ર ભાષ્યાદિ મૂળ પ્રાચીન ગ્રંથોમાં તેવો બીનકુલ જ પ્રયત્ન કરેલો જોવામાં આવતો નથી એ મહદાશ્ચર્યની વાત છે. મૂળ સૂત્રોમાં ઇશ્વરનો કર્મ ફળ સબંધ હોય છે એટલું જ કહેલું છે. (ન્યા. સૂ. ૪–૧–૨૧) ભાષ્યકારે ઇશ્વરના સર્વપ્રેરકત્વ, સર્વજ્ઞત્વ, ઇત્યાદિ ગુણો પણ વર્ણવેલા છે. અને તેની સાથે સાથે જ "પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, અને આગમ એ પ્રમાણોથી સમજી ન શકનારા ઇશ્વરનું પ્રતિપાદન કોણ કરી શકે ?" એવું સ્પષ્ટપણે કહેલું છે × આ પ્રાચીન પરંપરા નજર સમક્ષ રાખીને, પરંતુ સ્વતંત્રપણે, ઇશ્વર સબંધી, તેમજ પૂનર્જન્મ, ઇત્યાદી ગૂઢ વિષયોમાં, પણ આજકાલના તર્કવિશારદોને કેટલી

× निरुपाख्यमीश्वरं प्रत्यक्षानुमानागमविषयातीतं कः शक्त उपपादयितुम् ?

મર્યાદામા કલ્પના કરવી શક્ય છે, કિવા તત્સબધી બોલવાનુ શક્ય છે તે અહીં દેખાડેલુ છે.

આવા ગૂઢ વિષયોમાની તર્કશાસ્ત્રની અધિકારમર્યાદા આ પ્રમાણે જોઇ લીધા પછી વ્યવહારમા આ શાસ્ત્રનો પ્રભાવ અમર્યાદ છે કે કેમ તે જોઇએ

તર્કશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ તર્કનો મનુષ્યના જીવન સાથે ગમે તેટલો મહત્વનો સબધ હશે તો પણ સર્વસામાન્ય જનતા તર્કશુદ્ધ વિચારનો ખાસ વિશેષ આદર કરતી હોતી નથી એ પણ અહીં ધ્યાનમા લેવુ જોઇએ અત્યત તર્કદુષિત વ્યાખ્યાનો અને પ્રવચનો પણ શ્રોતાઓ ઘણા આદરથી સાંભળતા હોય છે ઊલટુ તર્કશુદ્ધ વિવેચન મનોવેધક લાગતું નથી કેટલાકોનુ વર્તન અને સભાષણ એટલુ પરસ્પર વિસગત હોય છે કે તેથી ખરેખર જ આશ્ચર્ય થાય છે કેટલાક વખત ઉપર વૈદ્ય સમેલનને અગે આવેલા વૈદ્યવર્યોને ઔષધિ વિભાગીય પ્રદર્શનની માહીતિ આપનાર એક દર્શક જુદી જુદી ગામડી ઔષધીઓની માહીતિ આપતાં ભાર દઇને જણાવતો હતો કે "આ ઔષધ મૅલેરિયા ઉપર એકદમ રામબાણ છે—એક વખત લીધી કે બસ મૅલરિયા પાર નીકળી જાય છે" પરતુ તે જ દિવસે સધ્યાકાળે તે પોતે જ પાંચ છ મૅલેરિયાના દર્દીઓને લઇ "આમને દવા આપો" એમ વિનવવા લાગ્યો તે વખતે તેને તેની "રામબાણ ઔષધિ" બદલ કહેવામાં આવતા "ઔષધ તો રામબાણ છે પણ શુ કરીએ ? આમને તે અસર કરતી જ નથી" એમ કહ્યું બીજો દાખલો લઇએ એક ઇતિહાસજ્ઞ "ઇતિહાસની દૃષ્ટિએ જાતિસસ્થા અનાદિકાળથી અસ્તિત્વ ધરાવતી હોવાનુ સિદ્ધ નથી એવુ અમે કહેલુ હશે, પરતુ ધર્મ-

શાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અમે જાતિભેદ અનાદિકાળથી અસ્તિત્વમાં હોવાનું સિદ્ધ માનીએ છીએ " એવું વિધાન કરતો પણ્યાએ સાંભળ્યો હશે ! આ બધા ઉપરથી એક વાત એ સ્પષ્ટ થાય છે કે તર્કશાસ્ત્રનો ઉપયોગ કરીને સત્યાસત્ય નિર્ણય કરવા જેટલી સૂક્ષ્મ બુદ્ધિ ઘણા જ થોડા લોકોમાં જોવામાં આવે છે. સર્વસામાન્ય જનતા એક તર્કશુદ્ધ પ્રતિપાદન કરતા ભાવનોદ્દીપક, વિનોદપ્રધાન, કિવા કાવ્યમય પ્રતિપાદનનો જ વિશેષ આદર કરે છે. આ કારણે જ સાધુ સંતોનું વક્તૃત્વ તર્કદુષ્ટ હોવા છતા પણ તેની રસનિષ્પન્નતાને લીધે ઘણું સારુ લાગે છે. અર્થાત્ તર્કશાસ્ત્રીઓએ આ અગત્યનું તત્વ લક્ષમા લઇને સત્ય સિદ્ધાન્તોના પ્રચારનો માર્ગ નક્કી કરવો પડશે.

સર્વસામાન્ય જનતા બુદ્ધિવાદી હોતી નથી એ અહીં પ્રતિપાદન કરેલા સિદ્ધાન્ત તરફ કેવળ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ જોઇને ચલાવી લેવા જેવું નથી. આ મુખ્ય સિદ્ધાન્તનો સંપૂર્ણત. વિચાર કરીને જ સામાજિક, રાજકીય, ધાર્મિક ક્ષેત્રોમાના કાર્યક્રમો યોજવા જોઇએ. કેવળ બુદ્ધિવાદની જ કસોટીએ ચઢી શકે એવો કાર્યક્રમ જનતમા રુઢ થવો અશક્ય છે એ સમાજનેતાઓએ જાણવું જોઇએ. સગુણ મૂર્તિપૂજાથી માંડીને નિર્ગુણધ્યાન પર્યન્તના સર્વ ઉપાસના પ્રકારને પ્રાચીન

ઉપર જ ભાર મૂકાતો હોવાથી સર્વસામાન્ય જનતાને આકર્ષે એવા કાર્યક્રમની તે ક્ષેત્રોમાં પણ ઘણી અછત જોવામાં આવે છે. આત્યંતિક બુદ્ધિવાદના પ્રચારની અશક્યતાની કલ્પના ન આવવાથી બુદ્ધિવાદ ઉપર બળતો જ ભરોસો રાખવાનો મોહ થાય છે, અને એવા મોહમાંથી જ ઉપર જણાવી એવી દુરવસ્થા ઉપસ્થિત થાય છે.

એ દુરવસ્થા દૂર કરવી હોય તો બુદ્ધિવાદ અને તેનું પ્રતિપાદન કરનાર તર્કશાસ્ત્રની ક્ષેત્રમર્યાદા અને કાર્યશક્તિનું યથાર્થ આકલન કરી લેવું જોઈએ. તર્કશાસ્ત્ર એની મેળે અપચરાઈ ગએલા દુધ જેવું છે. એટલે તે એકદમ સામાન્ય જનતાને પથ્ય કે પાચક થતું નથી. તે પ્રમાણે પાચક થવા માટે તેમાં કેટલાક પાચક દ્રવ્યોની ભેળવણી કરીને જ તેને જનતા સમક્ષ મૂકવાની જરુર રહે છે. તેને માટે તર્કશાસ્ત્રની સાથે સાથે કાવ્યમાંની રસિકતા પણ પ્રતિપાદકની બુદ્ધિને અવગત થએલી હોવી જોઈએ. એ બન્નેથી યુક્ત હોય એવો જ કોઈ તાર્કિક, કે રસિક વિદ્વાન, સત્યસંશોધન, સત્યપ્રચાર, અને સત્યપ્રસ્થાપન, એ બધામાં યશસ્વી થઈ શકે છે. પ્રાચીન કાળમાં " तर्केषु कर्कशधियो वयमेव नान्ये । काव्येषु कोमलधियो वयमेव नान्ये ॥ " એવું દ્રઢતાથી કહી શકે એવા વિદ્વદ્વર્યો હતા એટલેજ તેઓ સત્યપ્રચારને સત્યસૃષ્ટિમાં આણી શકયા. એવા વિદ્વદ્વર્યો હાલના નવમતવાદ પ્રચારને મળશે ત્યારેજ સમાજની અંદર પ્રવર્તી રહેલા વિચારોમાં અને આચારોમાં ક્રાંતિ ઘડાશે. એ ક્રાંતિ ઘડાવાને માટે બુદ્ધિવાદીઓએ શું કરવું જોઈએ તેનું આ પ્રકરણમાં સૂચન કર્યું છે. હવે આપણે ઉપસંહાર તરફ વળીશું.



પ્રકરણ ૧૬મું

ઉપસંહાર

જ્ઞાન, જ્ઞાનના પ્રકાર, જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય કેવી રીતે ઓળખવું, ચર્ચામાં પોતાના મતનું કેવી રીતે મંડન કરવું, બીજાના મતનું કેવી રીતે ખંડન કરવું, ઇત્યાદિ અનેક અનેક વિષયોનું અહીં સુધી આપણે વિવેચન કરી આપ્યું. ન્યાયદર્શનમાંના મુખ્ય સોળ વિષયોની જે યાદી શરુઆતના પ્રકરણમાં જ આપેલી છે તે પૈકી પ્રમેય—બીજા નંબર—નો વિષય છોડી દઇને બાકીના પંદરે વિષયોનું વિવેચન થઈ ગયું છે. પ્રમેયના વિષયનું નિરુપણ અત્રે ન આપતાં ભારતીય અધ્યાત્મ ઉપરના એક સ્વતંત્ર ઈલાયદા ગ્રંથમાં આપવાનું નક્કી કરેલું છે. તે સમયાવકાશે હાથ પર લેવામાં આવશે. અત્રે એ વિષય છોડી દેવાથી વાચકને ખાસ અંતરાય ઊભો થાય એવું પણ નથી.

આ ગ્રંથમાં ભારતીય તર્કશાસ્ત્રના નામ નીચે જે જે વિષયોનું વિવેચન કરેલું છે તે સર્વે સારી પેઠે ધ્યાનમાં લેનારને ભારતીય તર્કશાસ્ત્રના અભ્યાસનું મહત્વ સમજાઈ આવ્યા સિવાય રહેશે નહીં. વિશેષતઃ બુદ્ધિવાદના પ્રકર્ષની ઈચ્છા સેવનારા નવયુગમાંના વિચારવંતોને પણ આ વિષયનો અભ્યાસ અતિ આવશ્યક લાગશે એવી આશા છે. કારણ શ્રદ્ધા અને બુદ્ધિવાદ એ બે વચ્ચેનો વિરોધ ઉપર ઉપરનો હોઈ વસ્તુતઃ તેમાં કેવા પ્રકારનો અવિરોધ છે તે આ શાસ્ત્રમાં સ્પષ્ટ કરીને દેખાડી દીધેલું છે. શ્રદ્ધાશીલ મનુષ્ય આંખો મીચીને ઇશ્વરાદિ કિંવા ધર્મગ્રંથ ઉપર વિશ્વાસ

સૂકવો યોગ્ય સમજે છે. ચિકિત્સકને કદાચ સમજમાં ન ઉતરે એવાં, પરંતુ દેખીતી રીતે ગ્રંથોક્ત (વેદોક્ત) હોય એવાં, વિધાનો યથાર્થ જ માનવાં જોઇએ એવો તેમનો આગ્રહ હોય છે. આ આગ્રહ આજના બુદ્ધિવાદીને અયોગ્ય લાગે છે. પણ સાથે સાથે શ્રદ્ધાળુની સમજમાં આવે એવું વિવેચન બુદ્ધિવાદીઓને કરતાં આવડતું નથી એ ખેદની વાત છે. આ ગ્રંથમાં ઠેકાણે ઠેકાણે જે પ્રમાણમાંનું તારતમ્ય અને તેની મર્યાદાનું વિવેચન કરેલું છે તે તરફ લક્ષ આપનાર બુદ્ધિવાદીને આ અડચણ પડશે નહીં એવું લાગે છે. ભારતભરના જુના–નવા પીઢ વિચારકોમાંનું અંતર આ પ્રમાણે કમી કરવાને માટે આ ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનો અભ્યાસ ઉપયુક્ત ઠરશે. તેને માટે પાશ્ચાત્ય *Logic* નો ઉપયોગ થઈ શકે તેમ નથી. કારણ તેમાં આ પ્રશ્નનું સર્વ બાજુનું એકત્ર વિવેચન મળી આવે તેમ નથી. ભારતીઓની પ્રગતીમાં આડે આવનાર અત્યારે એક જ પ્રશ્ન છે: "ગ્રંથપ્રામાણ્ય કે બુદ્ધિપ્રામાણ્ય." અને તેનો સમાધાનકારક ઉત્તર ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર જ આપી શકશે.

આ ગ્રંથમાં ઠેકાણે ઠેકાણે જે થોડુઘણું સંશોધનાત્મક વિવેચન કરેલું છે તે ઉપરથી તાત્વિક સંશોધનને માટે સંસ્કૃત વિદ્વાની કેટલી આવશ્યકતા છે એ માર્મિક વાચકને સમજ્યા શિવાય રહ્યું નહીં હોય. પરંતુ આ વસ્તુસ્થિતિ સંસ્કૃત ગ્રંથોના આધુનિક સંશોધકની કલ્પનામાં પણ નહીં હોય એવું લાગે છે. આધુનિક સંસ્કૃત વિદ્વાનો સંશોધનના સર્વ પ્રયત્નો કાલનિર્ણય, પાઠભેદ, કે ભાષાશાસ્ત્ર પૂરતાજ મર્યાદિત હોવાનું જણાઈ આવે છે. ખરી રીતે આ બધાં તેનાં બાહ્ય આવરણોને ભેદીને અંદર પેસી જઈ ભારતીય વિદ્યાનું સંશોધન થવું આવશ્યક છે. તેનું સંશોધન શરૂ થાય તો તે કેટલું લાભકારક થઈ પડે તેમ છે તેની

થોડી ઘણી કલ્પના, આ ગ્રંથમાં સ્થળે સ્થળે કરેલી વિચિકિત્સા ઉપરથી, વાચકોને સમજાશે જ. આ મહત્વના સંશોધનની પ્રાથમિક તૈયારી રૂપે ષડ્દર્શન ઉપરના, તેમજ તેની અંદરના ન્યાય-વૈશેષિક–મીમાંસા–સાંખ્ય આદિ દર્શનો ઉપરના સૂત્રભાષ્યાત્મક ગ્રંથોની એક સુંદર આવૃત્તિ (વિવિધ સૂચીયુક્ત) પ્રસિદ્ધ કરવી કેટલી જરુરની છે તે આ ગ્રંથ ઉપરથી અંશતઃ સમજાશે એવો વિશ્વાસ છે. યેનકેન પ્રકારેણ આજની સંસ્કૃત ગ્રંથોની સંશોધન પ્રણાલિને નિરાળું વલણ આપવામાં આવશે તો જ ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર, અને તેની સાથે સાથે ભારતીય અધ્યાત્માદિશાસ્ત્રો, નો વિકાસ થઈ શકશે. તેવા વિકાસમાં ભારતીય તર્કશાસ્ત્રને પ્રથમ સ્થાન મળતાં તેનું સુપરીણામ તત્કાળ દેખાઈ આવ્યા શિવાય રહેશે નહીં એવું લાગવાથી આ ગ્રંથમાં પહેલું ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનું સ્વરુપ જ વિસ્તારથી વર્ણવેલું છે.

અમારાં ભારતીય વિદ્યાનાં વિચારપ્રધાન શાસ્ત્રો શાબ્દિક આડંબરોથી ભરેલાં હોઈ ખરી વિચિકિત્સક વૃત્તિ ધરાવતા વિદ્વાનની ભૂખ શમાવવાનું તેમનામાં સામર્થ્ય નથી એવું સ્વિકારી લઈને આજની નવી પેઢી શાસ્ત્રીય જિજ્ઞાસાના શમનાર્થે માત્ર પાશ્ચાત્ય શાસ્ત્રોનો અભ્યાસ કરવામાં મશગૂલ રહે છે. પરંતુ આ તેમની ભૂલ છે. પેશવાની દક્ષિણામાંથી કાઢવામાં આવેલી અને પુનરુજ્જિવિત થએલી ડેક્કન કૉલેજમાં પણ સંસ્કૃત વિદ્યાના સંશોધન કરતાં સમાજશાસ્ત્રને અગ્રપદ આપવું એવું અમારા આધુનિક વિદ્વાનોને વધારે સારુ લાગે છે. આધુનિકોની આ સમજણુ નિદાન તર્કશાસ્ત્ર પૂરતી પણ જો આ અમારા ગ્રંથવાચનથી નિર્મૂળ કરવા જેવી ભાસશે તો આ પ્રવેશ ગ્રંથ લખવાનું સાર્થક થયું એમ માનીશું. ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનો જેને સંપૂર્ણ પરિચય

થયો હશે તેવાને ભારતીય અધ્યાત્મવિદ્યાનું સ્વરૂપ સમજવાનું (જે શબ્દપ્રામાણ્યની આવશ્યકતા વિનાનું અને બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે તે સમજવાનું) ખરેખર સરળ થશે. એટલે ભારતીય વિદ્યાને માટે ડૉળભર્યું અભિમાન રાખનારાઓએ પ્રથમ આ ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનો સમગ્ર અભ્યાસ કરી લેવો જરૂરનો છે. આ ગ્રંથમા આવા અત્યાવશ્યક અભ્યાસનો પ્રારંભ થાય, તે તરફ અભ્યાસીઓની પ્રવૃત્તિ વધે, તેને માટે જરૂરની લાગી તેટલી માહીતિ આપવામા આવેલી છે.

–

કરવા યોગ્ય છે. તેમાં નૈયાયિકોની સાથે સાથે જ બૌદ્ધ-જૈન ગ્રંથકારોનાં પ્રતિપાદનોનો પણ સમાવેશ કરવામાં આવેલો છે. એટલું જ નહીં પરંતુ સંસ્કૃતમાંથી તિબેટ અને [1]ચીન દેશમાંની ભાષામાં અવતીર્ણ થએલા આ શાસ્ત્ર ઉપરના ગ્રંથોનો પણ વિદ્યાભૂષણે પોતાના ગ્રંથમાં વિચાર કરેલો છે. આટલુ છતાં તેમાં પણ ઉપર કહ્યા તેવા સાંખ્ય, મીમાંસક, વેદાન્તિ, ઈત્યાદિકોના મનોનુ યથાયોગ્ય વિવરણ ન હોવાથી તેમનો ગ્રંથ " ભારતીય તર્કશાસ્ત્રનો સર્વાંગીય વિચાર કરનારો " ગ્રંથ કહી શકાય તેવો નથી. આજ સુધી સંપૂર્ણ ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર એકજ ગ્રંથમાં લાવવાનો કોઈએજ પ્રયત્ન કરેલો ન હોવાને લીધે, અને જુના તેમજ નવા પંડિતોના સહકાર સિવાય તે શક્ય ન હોવાને લીધે, તાત્કાલિક આવા પ્રવેશ પુસ્તક ઉપરથી જ વ્યાપક જિજ્ઞાસાની તૃષા કંઇક અંશે છીપાવવા આ પ્રયત્ન આદરેલો છે. આ વ્યાપક જિજ્ઞાસા આગળ ઉપર કોઈ પણ વખતે સર્વાંશે તૃપ્ત થશે કે નહીં તે આજ કહેવુ કઠણ છે. કારણ આજના ઇંગ્રેજી મહાવિદ્યાલયોમાંના સંસ્કૃત વિભાગનો અભ્યાસક્રમ વિશેષે કરીને ભાષાપ્રધાન રાખવામાં આવતો હોવાથી, અને સંસ્કૃત વિદ્યાના આધુનિક સંશોધકોનું દૃષ્ટિબિન્દુ ઐતિહાસિક વિવેચન (ગ્રંથ અને ગ્રંથકારનો કાલનિર્ણય, પાઠભેદ સંશોધન) તરફ જ કેન્દ્રિત થતું હોવાથી, સંસ્કૃત ભાષાની અંદરની કોઈ પણ વિદ્યાનુ ભાવિ હાલ તુરત તો ઉજ્વળ કે આશાસ્પદ દેખાતું નથી. પાઠશાળામાંનો અભ્યાસક્રમ પૂર્વપરંપરા પ્રમાણે ચાલુ હોઈ, આગળ કહ્યુ તેમ કેવળ શબ્દપ્રધાન બનતો જોવામાં આવે છે. તેને લીધે, તેમજ તેને પૂર્વે સુપ્રાપ્ય એવો લોકાશ્રય અને રાજ્યાશ્રય પણ હાલ મળતો ન હોવાને લીધે, ભવિષ્યનું તો કંઈ કહેવા સરખુંજ નથી એવું લાગે છે. આ બન્ને

અધ્યાપનપ્રણાલિમાં અને અભ્યાસક્રમમાં શો ફેરફાર આવશ્યક છે તેનું થોડું પણ વિવેચન આગળ પરિશિષ્ટ ૪ થામાં કરેલું છે. તે ઉપરથી સુધારણાના માર્ગની કલ્પના આવશે.

તેવી સુધારણા દાખલ થશે ત્યારે જ તુલનાત્મક વિવેચન શક્ય બની ભારતીય વિદ્યાને યોગ્ય પ્રકારે તે વિકસાવશે. તેમજ પ્રાચીન અને નવીન, પાશ્ચાત્ય અને પૌરસ્ત્ય, વિદ્વાનોનું એકત્ર વાસ્તવ્ય જેટલા લાંબા કાળ સુધી ટકી રહે એવું કરી તેટલા પ્રમાણમાં, જ આ વિદ્યાની, કિંબહુના પાશ્ચાત્ય વિદ્યાની પણ, અહીં પ્રગતિ થઇ શકશે. આજ પાશ્ચાત્ય–પૌરસ્ત્ય વિદ્યાની તુલનાનો અને સંમિશ્રણનો જે વ્યક્તિશઃ પ્રયત્ન ચાલુ છે તેનું મૂલ્યાંકન દેખીતી રીતે જુના નવા પંડિતોના લાંબા કાળ સુધીના સહવાસ શિવાય થઇ શકવાનું નથી. આ ગ્રંથમાં કરેલું તુલનાત્મક અને ઐતિહાસિક વિવેચન એવા સહવાસને લઇને જ બને તેટલે અંશે સફળતાપૂર્વક યોજાયું છે.

ઉપર જે બધો ઉલ્લેખ કરવામાં આવેલો છે તે આ ગ્રંથના પ્રાકટ્યમાં વૈયક્તિક સમાધાન, અસમાધાન, કે વૈયક્તિક અડચણો આગળ કરવા પૂરતો કરેલો નથી, પરંતુ આ ગ્રંથકારની એવી સ્પષ્ટ માન્યતા છે કે શાસ્ત્રીય વાઙ્મયના પ્રચાર અને શાસ્ત્રના ઉત્કર્ષ માટે આવો સહવાસ સાધવો એ એક અતિ આવશ્યક અંગ છે, તેનો નિર્દેશ કરવા પૂરતો જ છે. બન્ને તરફના વિદ્વાનોનો સહવાસ વધુ ગાઢો થતો જશે ત્યારે જ ભારતીય વિદ્યાની ઉપાસનાનો વિકાસ સારી રીતે સધાશે એ આ પ્રતિપાદનનું રહસ્ય છે. તર્કશાસ્ત્ર પુરતું જ કહીએ તો પાશ્ચિમાત્ય તર્કશાસ્ત્રમાંના કેટલાક વિષયોની ભારતીય તર્કશાસ્ત્રમાં ઊણપ જણાય છે. આનું સૂચન

આગળ થઈ ગએલું છે. એ ઊણપ પૂરી કરવી હોય તો ઉપર જણાવ્યો તેવો બન્ને તરફના વિદ્વાનોનો સહવાસ કેળવ્યા શિવાય તે બનવું શક્ય નથી, તે શિવાય અહીંના વાઙ્મય સાથે તેમ જ વિચાર સાથે તે વિષય યથાર્થ રીતે સમરસ થઈ શકનાર નથી. આ ઉપરથી ભારતીય ભાષાની વિદ્યાભિવૃદ્ધિ થવાને માટે આ સહવાસની કેટલી આવશ્યકતા છે તે સમજાઈ આવ્યા શિવાય રહેશે નહીં.

બીજા પણ એક દૃષ્ટિબિંદુના કારણે આ સહવાસની અપેક્ષા વિશેષ રહે છે તે દૃષ્ટિબિંદુ તે શાસ્ત્રીય પરિભાષા અંગનુ છે. શાસ્ત્રીય વાઙ્મયને નિશ્ચિત સ્વરુપની પરિભાષાની અત્યંત આવશ્યકતા હોય છે. પરંતુ આજના મરાઠી (તેમ જ બીજી ભાષાઓના) શાસ્ત્રીય વાઙ્મયને પરખી જોનારને આધુનિક શાસ્ત્ર લેખકોએ આ આવશ્યકતા તરફ અક્ષમ્ય દુર્લક્ષ કરેલું છે તે જણાઈ આવશે દા. ત.:—" Psycho-Analysis " શબ્દનો મરાઠીમાંનો પર્યાય લ્યો. માનસમંથન, મનોવિકલન, મનોવિશ્લેષણ, મનોવગાહન—એવા કેટલાક શબ્દો તેના પર્યાયરુપે વાપરેલા જોવામાં આવે છે, પણ કોઈએ તેનું ચર્ચાપૂર્વક નિર્ધારણ કરેલું નથી. શાસ્ત્રીય વાઙ્મય નિર્મિતિના માર્ગમાંની આ ખડક સવેળા જ દૂર કરવાનો જોરદાર પ્રયત્ન થવો જોઈએ. અને તેને માટે પ્રથમ પ્રાચીન અર્વાચિન પંડિતોનો વૈચારિક સંઘર્ષ અતિ આવશ્યક છે. એવા સંઘર્ષને અંતે એક બે વખત કાચા સ્વરુપમાં પરિભાષા પ્રસિદ્ધ કરી, તે ઉપર મતો મંગાવી, એકાદ નિષ્ણાતોની સમિતિમાં તે બધા મતોનો યોગ્ય વિચાર થવો જોઈએ. તે પછી સાહિત્ય પરિષદે, કે એવી જ કોઈ પરિષદે, એકત્ર થઈ " નિદાન પાંચ વર્ષ માટે આ જ પરિભાષા સાહિત્ય ઉપાસકોએ ઉપયોગમાં લેવી " એવા પ્રકારનું

અનુસાપત્ર કાઢવું જોઇએ. એવો કોઇ પ્રબંધ થઇ શકે તો જ આ અડચણ નાશ થાય. હજી આ ધોરણે કોઇએ પ્રયત્ન હાથ ધરેલો નથી. પુનાના મહારાષ્ટ્ર શાસ્ત્રીય પરિભાષા મંડળનું કાર્ય પરિભાષા વિષયમાં ઉલ્લેખનીય છે. એમાં સંશય નથી. પરંતુ હાલ તુર્તને માટે તે મંડળનું કાર્યક્ષેત્ર ભૌતિકશાસ્ત્રો પૂરતું જ મર્યાદિત થઇ ગયા જેવું દેખાય છે. પુના જેવા શહેરમાં અધ્યાત્મ-વિદ્યાના જાણકારોની તે મંડળને સહાય મળે નહીં એ દુર્દૈવ કહેવાય. પુના જેવા વિદ્યાના સાગર સમા ગણાતા નગરમાં જ્યાં આ પ્રમાણે પરિભાષાની અનાસ્થા જોવામાં આવે ત્યાં સામાન્ય જનતાની તો વાત જ શી કરવી ? ! પરંતુ સામાન્ય જનતામાં શાસ્ત્રીય વાઙ્મય પ્રત્યે અભિરુચિ ઉત્પન્ન ન થાય તેનો દોષ કોને દેવો ?

પરિભાષાની અડચણનો આટલા વિસ્તારપૂર્વક ઉલ્લેખ કરવાનું કારણ આ લેખકને પોતાને પ્રસ્તુત ગ્રંથ તૈયાર કરવામાં તત્સંબંધી જણાએલી અડચણને લીધે જ છે. આ ગ્રંથમાં બહુધા પ્રાચીન સંસ્કૃતમાંની પરિભાષા સર્વત્ર માન્ય કરેલી છે. એનું કારણ એકાદ લેખકે જ વૈયક્તિક રીતે નવા શબ્દો યોજવા આ લેખકને યોગ્ય લાગતું નથી એ જ છે. તથાપિ "કથા અને ચર્ચા" જેવા શબ્દો સંબંધી આગળ જે વિવેચન કરેલું છે તેવે ઠેકાણે તેના જેવા કારણને લીધે તે બદલવું પ્રસ્તુત લેખકને પણ જરૂરી જણાયું છે. વિશેષ શું ? આ ગ્રંથનું નામ " તર્કશાસ્ત્ર પ્રવેશ " ને બદલે " જ્ઞાનશાસ્ત્ર પ્રવેશ " રાખવાની એક રીતે ઇચ્છા હતી. કારણ " તર્ક " કિંવા " ન્યાય " એ શબ્દો આજ શાસ્ત્રમાં– એટલે કે તર્કશાસ્ત્રમાં વિશિષ્ટ અર્થમાં વપરાયલા હોઇ સમગ્ર શાસ્ત્રને તે જ શબ્દ લાગુ પાડવા અયુક્ત કહેવાય. " પ્રમાણ

વિદ્યા " શબ્દ પ્રાચીન કાલથી માંડીને રૂઢ થએલો છે. પણ હાલમાં તે અર્થમાં તે પ્રસિદ્ધ નથી એટલે, તેમ જ જ્ઞાનોત્પત્તિની પ્રક્રિયાનો સમાવેશ તે શબ્દમાં ઘોષિત થતો નહીં હોવાથી, પ્રમાણવિદ્યા શબ્દ છોડી દેવો પડ્યો છે. આ અડચણને લીધે આ ગ્રંથમાં જે પ્રમાણે આ શાસ્ત્રનું વિવેચન કરેલું છે તે જોતાં " જ્ઞાનશાસ્ત્ર " નામ તેને યથાર્થ રીતે લાગુ પડતું હોવાથી આ ગ્રંથનું " જ્ઞાનશાસ્ત્રપ્રવેશ " એવું નામકરણ કરવાનો વિચાર હતો. પરંતુ આવી રીતે પરિભાષા ઠરાવવાનું કામ એકાદ પ્રથિતયશ વ્યક્તિનું કિંવા સંસ્થાનું છે એમ જાણી એ નામને પણ છોડી દેવું પડ્યું છે. શાસ્ત્રીય વાઙ્મયના માર્ગમાંની આ મહત્વની અડચણ દૂર કરવાનો પ્રયત્ન કરવો કેટલો આવશ્યક છે એ આ ઉપરથી સમજાશે એવી આશા છે. વિદ્વાનોએ આ અડચણ દૂર કરવા કટિબદ્ધ થવું જોઈએ, અને તેમ થશે તો જ શાસ્ત્રીય વાઙ્મયનો પ્રચાર સુલભતાથી થવા માંડશે ઠીક.

આ ગ્રંથના આરંભમા આ ગ્રથમાં પ્રતિપાદન કરવામા આવેલા શાસ્ત્રનું મહત્વ કહેતી વખતે ' સર્વ વિદ્યા ઉપર પ્રકાશ પાડનાર પ્રદીપ " તરીકે તેનુ વર્ણન કરેલુ વાચકોને યાદ હશેજ. તે વર્ણન યથાર્થ ઠરાવવાની આ લેખકની મહેચ્છા છે. એ મહેચ્છાને સંતોષવા માટે તેમજ ભારતીય તર્કશાસ્ત્ર અને બીજાં દર્શનોનો અધિક પ્રચાર થાય એટલા માટે, જે યોજના કરવી આ જ અમને અતી આવશ્યક લાગી તે બધાનું અહીં એકત્ર દિગ્દર્શન કરાવી દીધું છે. વિચારવંત તત્ત્વજિજ્ઞાસુઓએ તેનો વિચાર, ઉચ્ચાર, અને આચાર, સર્વનો ઉપર જણાવેલા ક્રમ પ્રમાણે પ્રચાર કરવાનુ કાર્ય શ્રદ્ધાપૂર્વક હાથ ઉપર લેવાથી મરાઠીમાં કેવળ તર્કશાસ્ત્ર જ તો શું પણ સર્વશ્રેષ્ઠ અધ્યાત્મવિદ્યા પણ જોતજોતામા અવતરીને

ફરી એકવાર નૂતન ધોરણાનુસાર બ્રહ્મવિદ્યાનો સુકાળ ફેલાઈ રહેશે. ભૌતિકશાસ્ત્રોના પ્રચાર માટે ભૌતિક સાધનોની અત્યંત આવશ્યકતા રહે છે. એ સાધનો મેળવવાના માર્ગમાં આજ અનેક અડચણો અનુભવવી પડે છે. તે દૂર થવાને માટે સહેજે કાલાવધિ થયા વગર રહે તેમ નથી. પરંતુ માનવમાત્રની સાથે અત્યંત નિકટનો સંબંધ ધરાવતી હોય તેવી ભૌતિકેતર (Humanistic) વિદ્યાનો પ્રચાર થવા માટે તેટલી લાંબી કાલમર્યાદાનું કારણ નથી. શાસ્ત્ર વ્યાસંગીઓએ યોગ્ય ધોરણ ઉપર પ્રયત્ન શરુ કરી તર્કશાસ્ત્રથી માંડીને અધ્યાત્મ પર્યંતનાં સર્વ ભૌતિકેતર શાસ્ત્રો મરાઠીમાં અવતારવાં અશક્ય નથી. અને તેથીજ મહારાષ્ટ્રીય વિદ્યાવ્યાસંગીઓએ તે પ્રયત્નરુપી મશાલને હાથમાં લઈ, અસત્યરુપી અંધકારનો નાશ કરવા ઉદ્યુક્ત બનવું જોઈએ. અને એ રીતે જ્ઞાનના ઝળહળતા દીપકને પ્રજ્વાળીને જનતાને સત્ય માર્ગનાં દર્શન કરાવવાનો તનતોડ પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. એટલી જ આ લેખકની આ ગ્રંથના અંતમાં નમ્ર પ્રાર્થના છે.



પરિશિષ્ટ ૧લું

કેટલાક સર્વસામાન્ય વિષય

[મુખ્ય ગ્રંથવિભાગમા કેટલાક સર્વસામાન્ય શાસ્ત્રીય શબ્દોનું વિવેચન કરવામાં આવેલું નથી. તે આ પરિશિષ્ટની અંદર કરેલું છે.]

પદાર્થ—" પદ " એટલે શબ્દ. તેનાથી જે બોધિત થાય તે પદાર્થ. આ શબ્દ જેને લંબાઇ, પહોળાઇ, રંગ, ઇત્યાદિ ગુણો હોય તેવી વસ્તુને તો લગાડવામા આવે છે જ, પરંતુ જેને કંઇ ગુણ નથી, એવી સૂક્ષ્મ કિંવા કેવળ કલ્પનાથી જ જેનું અસ્તિત્વ સ્વિકારવામા આવ્યુ હોય તેવી વસ્તુને પણ લગાડવામાં આવે છે. " અભાવ " ને પદાર્થ કહેવામા આવે છે તે આ અર્થમા જ. કારણ તે ' અભાવ ' શબ્દથી (પદથી) બોધિત થાય છે " વસ્તુ " એ પદાર્થનો જ પર્યાયવાચક શબ્દ છે.

ઉદ્દેશ—આગળ ઉપર વિવેચન કરવાનું હોય તેવા વિષયોનાં નામો દેવાં તે. ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનમા ઉદ્દેશ, લક્ષણ, અને પરીક્ષા એ ક્રમમાં વિષયોનુ વિવેચન કરેલું હોય છે. પ્રથમ આગળ કયા વિષયો આવવાના છે તે સૂચવવા માટે તેની નામાવલિ આપવામા આવે છે તેને " ઉદ્દેશ " કહે છે. આ ઉદ્દેશ પછી ઉદ્દેશમાના એકેક પદાર્થનું લક્ષણ કહે છે. આવી રીતે બધાના લક્ષણો કહેવાઇ ગયા પછી બધા પ-

દાર્થોની પરીક્ષા કરે છે. એ પૈકી ઉદ્દેશનું સ્વરૂપ અહીં દેખાડ્યું. હવે લક્ષણ તરફ વળીએ.

લક્ષણ—એકાદ પદાર્થનો વિશેષ દૃષ્ટિકોણ–જે દૃષ્ટિકોણ ઉપરથી તે પદાર્થ બીજાઓથી ભિન્ન હોવાનું જણાઇ આવે એવા દૃષ્ટિકોણને " લક્ષણ " કહે છે. આ લક્ષણને લીધે એકાદ પદાર્થનું બીજા પદાર્થોથી ભિન્નપણું કિંવા તે પદાર્થનું તત્વ સમજાય છે. તર્કદીપીકામાં " व्यावृत्तिर्व्यवहारो वा लक्षणस्य प्रयोजनम् । " એટલે બીજાઓથી તેનું ભિન્નપણું સમજાય, કિંવા વસ્તુના શબ્દથી તેનો ઉલ્લેખ કરી શકાય. એ લક્ષણનો ઉદ્દેશ છે એવું કહેલું છે. અનુમાન પદ્ધતિમાં લક્ષણ વ્યતિરેકી હેતુ તરીકે ઉપયોગી થઇ પડે છે. દા. ત —ગુણ હોવો એ દ્રવ્યનું લક્ષણ લ્યો. આ ઠેકાણે ગુણ હોવો એ દૃષ્ટિકોણને લીધે દ્રવ્યાતિરિક્ત બધા પદાર્થોથી

શકાય તેને માટે ઉપયોગી થઇ પડે છે. શાસ્ત્રીય વિવેચનની અંદર ગોટાળો ઉભો થાય નહીં તેને માટે દરેક પદાર્થનું જુદું સ્વરુપ લક્ષમાં લેવું પડે છે. તે આ લક્ષણથી સાધ્ય થાય છે. લક્ષણનું સ્વરુપ બરોબર સમજવા માટે "લક્ષ્ય" તેમજ " અવ્યાપ્તિ " " અતિવ્યાપ્તિ " " અસંભવ " આદિ લક્ષણના દોષ બરોબર સમજી લીધેલા હોવા જોઇએ.

લક્ષ્ય—જેનું લક્ષણ કરવાનું હોય તે. લક્ષ્ય જેટલે ઠેકાણે હોય, બરોબર તેટલે જ ઠેકાણે લક્ષણ રહે તેવું હોવું જોઇએ. તો જ તે યથાર્થ લક્ષણ કહેવાય.

અવ્યાપ્તિ—લક્ષ્ય કરતાં ઓછે ઠેકાણે રહેવું તે. દા. ત —ત્રિકોણનું લક્ષણ ત્રણ સરખા ખુણાની આકૃતિ એવું બાંધવામાં આવે તો ત્યાં આ પ્રકારનો દોષ થાય છે. કારણ કેટલાક ત્રિકોણોની અંદર ખુણા પરસ્પર સરખા હોતા નથી. એટલે અહીં અવ્યાપ્તિ દોષ થતો હોવાથી ત્રિકોણનું આ લક્ષણ યથાર્થ માની શકાય નહીં. (અનુમાન પદ્ધતિમાં આ દોષને " અસિદ્ધિ " કહે છે.)

અતિવ્યાપ્તિ—લક્ષ્ય કરતાં વધારે ઠેકાણે રહેવું તે. દા. ત—ગાયનુ લક્ષણ " પુંછડીવાળું પશુ " એવુ કરીએ તો ત્યાં આ દોષ થાય છે. કારણ ગાય શિવાય ઘોડા, હાથી, ઇત્યાદી પશુઓને પણ પુંછડી હોય છે. એટલે અહીં અતિવ્યાપ્તિ દોષ થતો હોવાને લીધે ગાયનું આ યથાર્થ લક્ષણ કહેવાઇ શકે નહીં. (અનુમાન પદ્ધતિમાં આ દોષને " વ્યભિચાર " કહે છે.)

અસંભવ—કોઇ પણ લક્ષ્ય પર ન રહેલું તે. દા. તઃ-હાથીનું લક્ષણ "શિંગડાં હોય છે તે" એવું કરીએ તો ત્યાં આ દોષ થાય છે. કારણ કોઇ પણ હાથીને શિંગડાં હોતાં નથી. એટલે અહીં અસંભવ દોષ થતો હોવાને લીધે હાથીનું આ યથાર્થ લક્ષણ હોઇ શકે નહીં. (અનુમાન પદ્ધતિમાં આ દોષને "અસિદ્ધિ" કહે છે. અવ્યાપ્તિ દોષગ્રસ્ત લક્ષણ ઉપર "ભાગાસિદ્ધિ" દોષ આવે છે જ્યારે અસંભવ દોષગ્રસ્ત લક્ષણ ઉપર "સ્વરુપાસિદ્ધિ" દોષ આવે છે એવો આ અસિદ્ધિ દોષમાં સૂક્ષ્મ ભેદ છે.)

પરીક્ષા—લક્ષણ કહેવાઇ ગયા પછી તે લક્ષણ તે તે પદાર્થને કેવી રીતે લાગુ પડે છે, તેમજ તે પદાર્થના અસ્તિત્વ સંબંધી, કિંવા સ્વરુપ-સંબંધી, જે મતમતાંતરો હોય તે ભૂલ ભરેલાં હોઇ, પોતાનો તે પદાર્થ વિષેનો મત કેવી રીતે બરોબર છે એ દેખાડવું તેને "પરીક્ષા" કહે છે. "परामतनिराकरणपूर्वक स्वमतव्यवस्थापनम्" એવું પરીક્ષાનું સ્વરુપ કહેલું છે. તેનો અર્થ "બીજાના મતોનું નિરસન કરીને પોતાનો મત દૃઢ કરવો" તે થાય છે. શાસ્ત્રીય પ્રતિપાદનની અંદર આ પરીક્ષાનું મહત્વ મોટું છે. કારણ તેના શિવાય. પોતાના મતની યથાર્થતાની પ્રતીતિ થઇ શકતી નથી. ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનની અંદર પદાર્થોના પ્રથમ ઉદ્દેશ, પછી લક્ષણ, અને છેવટે પરીક્ષા એવાં ત્રણ પ્રકારનાં વિવેચનો કહેલાં છે.

—એકાદ વસ્તુના આધારે રહેતો-પદાર્થ. દા. ત.:-મેજ ઉપર પુસ્તક અને પુસ્તક ઉપર ફુલ છે એમ સમજો. આવે વખતે

નૈયાયિક "મેજનો ધર્મ પુસ્તક, અને પુસ્તકનો ધર્મ ફુલ" એમ કહેશે. આ ફુલની વાસ અને રંગ એ ફુલનો ધર્મ કહેવાય. તાત્પર્ય કે, જે વસ્તુના આધારથી જે રહે છે તે સર્વ તે આધારભૂત વસ્તુના ધર્મ બને છે આ આધારને જ "આશ્રય" "અધિકરણ" કહેતા હોવાથી તેના ઉપર રહેનારા ધર્મને "આશ્રયી," "આશ્રિત" "આધેય" એવું પણ કહે છે.

પારિભાષિક અર્થ (પરિભાષા)—એકાદ શબ્દને તેના વ્યુત્પત્તિ અર્થનો વિચાર ન કરતાં શાસ્ત્રકાર પોતાના વિવેચનની સરળતા ખાતર વિશેષ પ્રકારનો અર્થ આપે છે. એવા શબ્દને "પારિભાષિક" શબ્દ કહે છે. આ પારિભાષિક શબ્દને શાસ્ત્રકારે જે અર્થ આપ્યો હોય તે અર્થને "પારિભાષિક અર્થ" કિંવા "પરિભાષા" કહે છે

શ્રદ્ધા—વિશ્વાસ. કોઇપણ શાસ્ત્ર તે તે શાસ્ત્રના સ્વિકારેલા લીધેલા સિદ્ધાન્તો ઉપરના વિશ્વાસ શિવાય ચાલી શકે નહીં. "श्रद्धावान् लभते ज्ञानम्" એ ગીતાવાક્ય આ દૃષ્ટિએ ઘણું મહત્વનું ઠરે છે. જેનો કશા ઉપર વિશ્વાસ જ ન હોય, કિંવા જે કશું પણ સત્ય માનવા તૈયાર ન હોય, તેને કશું પણ સમજાવી શકાય નહીં. આનો અર્થ "ગમે તે બાબત ઉપર વિશ્વાસ મૂકી દેવો" એવો પણ નથી. એકાદ સિદ્ધાન્ત સત્ય માનીને ચાલ્યા પછી જે અનુભવ થાય તે તે સિદ્ધાન્ત સાથે સુસગત ન હોય તો મૂળ સિદ્ધાન્ત ઉપરની શ્રદ્ધા ડગમગે એ તદન સ્વાભાવિક છે. એટલે જે વિશ્વાસ અનુભવ વિરોધી ન નીવડે તે જ શ્રદ્ધાના નામને પાત્ર ગણાય છે.

ચર્ચાના પૂર્વાંગનું આગળ વિવેચન કરતી વખતે સિદ્ધાન્તનું મહત્વ દેખાડેલું છે. તે જ પ્રમાણે પોતાની સાથે એકલા વિચાર કરવો હોય તો પણ શ્રદ્ધાનું મહત્વ રહે છે. જેવી રીતે કોઇપણ સિદ્ધાન્ત માન્ય ન હોય તેની ચર્ચા ચલાવવી શકય નથી તે જ પ્રમાણે જેની કશાયે ઉપર પણ શ્રદ્ધા (વિશ્વાસ) ન હોય તેને દેખીતી રીતે પોતાની સાથે વિચાર ચલાવવો પણ અશકય બને છે. આ ઉપરથી શ્રદ્ધા અને તર્કશાસ્ત્રમાં વિરોધ નથી એ જણાશે.

સંબંધ—બે વસ્તુનો સંબંધ. આવો સંબંધ અનેક પ્રકારનો હોય છે. જેમાંના કેટલાકોનું વર્ણન આગળ આપવામાં આવે છે.

સંયોગ—બે જુદે જુદે ઠેકાણે રહેતી વસ્તુઓનો સંબંધ.

સમવાય—પરસ્પરથી વેગળો કાઢી દેખાડી શકાય નહીં એવો, પરંતુ કલ્પનાથી જેનું વેગળાપણું સમજી શકાય છે એવો, વસ્તુઓનો સંબંધ દા. ત.:–દ્રવ્ય અને તેના ઉપરના રંગ લંબાઇ, આદિ ગુણ; દ્રવ્ય અને તેના ઉપર રહેનાર ઘટત્વ, અશ્વત્વ, ઇત્યાદિ જાતિ; અવયવ અને અવયવી; દ્રવ્ય અને તેની હલનચલન આદિ ક્રિયા——આવાં જોડકાં મધ્યે જે પરસ્પર સંબંધ હોય છે તે.

તાદાત્મ્ય—તે જ વસ્તુનો તેજ વસ્તુ સાથે સંબંધ.

સ્વરુપ—સ્વતઃ રુપી સંબંધ. બે પદાર્થોથી તેનો સંબંધ નિરાળો હોવો જોઇએ એવું માનીએ તો સંબંધનો સંબંધ, પાછો તે સંબધનો પણ સંબંધ. એવી અનંત પરંપરા માનવી

પડે. તે અનંત પરંપરા (અનવસ્થા) કોઈ પણ ઠેકાણે તોડવી તો જોઈએ. કોઇ પણ વખત એકાદ પદાર્થ અન્ય સંબંધ શિવાય પોતાની સાથે જ સંબદ્ધ હોવાનું માનવામાં આવે તો આ અનંત પરંપરા માનવાની આપત્તિ દૂર થાય. આવી રીતે જે પદાર્થ નિરાળા સંબંધ શિવાય પોતાની સાથે જ સંબદ્ધ હોય તેને 'સ્વરૂપસંબંધ" કહે છે

વિશેષણતા—અભાવનો અધિકરણ સાથે સંબધ. સ્વરૂપ સંબંધનો જ આ એક પ્રકાર છે.

દૈશિક વિશેષણતા—" પૂર્વે ઝાડ છે, " પશ્ચિમે કુમર છે " આવા વાક્યપ્રયોગોથી પદાર્થનો દિશાની સાથે દેખાડવામાં આવેલો સંબંધ. એને " દૈશિક સબધ " પણ કહે છે.

કાલિક વિશેષણતા—"પૂર્વે અમુક થયું," "હમણા અમુક છે" એવા વાક્ય પ્રયોગોથી પદાર્થનો કાળ સાથે દેખાડવામા આવેલો સંબંધ એને "કાલિકસંબંધ" પણ કહે છે.

પ્રતિયોગિતા—અભાવનો પ્રતિયોગી સાથે સંબધ.

અનુયોગિતા—પ્રતિયોગીનો અભાવ સાથે સબંધ.

વિરોધ—પરસ્પર વિરુદ્ધ (એક હોય ત્યા બીજો ન હોય એવો) પદાર્થોનો સબધ

જનકત્વ—કારણનો કાર્ય સાથે સબધ

પ્રયોજકત્વ, અનુકૂલત્વ—એકા. કાર્યની ઉત્પત્તિને લઇને પરંપરાથી ઉપયુક્ત હોય એવો વસ્તુ સાથે તે કાર્યનો સબંધ. દા. ત.—આગગાડીના પ્રવાસ અર્થે પાસે પૈસા હોવા તે.

જન્યત્વ—કાર્ય કારણ સાથે સંબંધ.

સામાનાધિકરણ્ય—એક જ આધારે હોય એવી વસ્તુઓનો પરસ્પર સાથે સંબંધ.

સ્વત્વ, સ્વામિત્વ—માલકી હક્કરુપી સંબંધ. " મારી પાસે લાખો રુપીયા છે " એવું એકાદ શ્રીમંત મનુષ્ય કહે છે. પણ વાસ્તવિક રીતે તે રુપીયા તેની પાસે નહોતાં બેંકમાં હોય છે. એનાથી ઉલટું, પોસ્ટમેનના હાથમાં રોજ બસોથી અઢીસો રુપીયા ખણખણતા હોવા છતાં પણ તેને આપણે દરિદ્રી જ સમજીએ છે. આનું યથાર્થ વિવરણ કરવા માટે આ સંબંધનો ઉપયોગ થાય છે. ઉપરના પહેલા ઉદાહરણમાં સંયોગ સંબંધની દૃષ્ટિએ રુપીયા પાસે ન હોવા છતાં સ્વત્વ સંબંધની દૃષ્ટિએ તે હોવાથી તે શ્રીમંત, જ્યારે બીજા ઉદાહરણમાં સંયોગ સંબધની દૃષ્ટિએ પોસ્ટમેન પાસે પૈસા હોવા છતાં સ્વત્વ સંબંધની દૃષ્ટિએ તે ન હોવાથી તે દરિદ્રી—એ પ્રમાણે આ સંબંધની સહાયથી તેનું સ્પષ્ટીકરણ કરી શકાય છે.

વિષયતા—જ્ઞાનનો તેના વિષય સાથે સંબંધ.

'વિષયિતા—વિષયનો તેમાંથી ઉત્પન્ન થએલા જ્ઞાન સાથે સંબંધ

અભાવ—ન હોવું તે કિંવા નાસ્તિત્વ. એકાદ પદાર્થ એકાદ ઠેકાણે ન હોય એટલે તે પદાર્થનો તે ઠેકાણે અભાવ છે એમ આપણે કહીએ છીએ. જેનો અભાવ દેખાડવાનો હોય તેને તેનો " પ્રતિયોગી " કહેવામા આવે છે. આ નાસ્તિત્વના ચાર પ્રકાર હોવાથી અભાવના પણ ચાર પ્રકાર ગણવામાં

આવે છે-પ્રાગભાવ, પ્રધ્વસાભાવ, અત્યન્તાભાવ, અન્યોન્યાભાવ.

પ્રાગભાવ—કાર્ય ઉત્પન્ન થતા પૂર્વેનું નાસ્તિત્વ. આ પ્રાગભાવ કાર્ય ઉત્પન્ન થતા પર્યંત તેના કારણપર હોય છે અને કાર્ય ઉત્પન્ન થતાની સાથે જ તે નષ્ટ થાય છે કારણ એક વખત ઉત્પન્ન થએલુ કાર્ય ફરીથી ઉત્પન્ન થઇ શકતુ નથી.

પ્રધ્વસાભાવ—કાર્ય નષ્ટ થતાની સાથે જ તે કાર્યનો જે અભાવ ઉત્પન્ન થાય છે તે પ્રધ્વસાભાવ. આ એક વખત ઉત્પન્ન થયા પછી તે કદાપી નષ્ટ થતો નથી કારણ એક વાર નષ્ટ થયા પછી તે જ વસ્તુ ફરીથી કદી પણ અસ્તિત્વમા આવી શકતી નથી આને જ ' ધ્વસ ' કિંવા 'પ્રધ્વસ' પણ કહે છે

અત્યન્તાભાવ—જે વસ્તુ જ્યાં ન હોય ત્યા તે વસ્તુનુ નાસ્તિત્વ મેજ ઉપર પુસ્તક હોય તે વખતે મેજ શિવાયના બીજા બધા ઠેકાણે તે પુસ્તકનો ' અત્યન્તાભાવ " હોય છે આને જ ફક્ત " અભાવ " પણ કહે છે

અન્યોન્યાભાવ—ભિન્નત્વ કિંવા ભેદ. મેજ ઉપર પુસ્તક હોવા છતા મેજ કઇ પુસ્તક રુપ નથી આવી વખતે મેજ ઉપર પુસ્તકનો અત્યન્તાભાવ છે એવુ કહી શકાય નહીં પણ પુસ્તકનો માત્ર અન્યોન્યાભાવ તે મેજ ઉપર છે એવુ કહી શકાય આને ' ભેદ ' પણ કહે છે

કારણ—વિશિષ્ટ કારણ કારણના ત્રણ પ્રકાર આગળ જણાવેલા

છે. તે પૈકી વિશિષ્ટ કારણને, એટલે કે તે તે કાર્યની ઉત્પત્તિને માટે જે વિશેષ ઉપયોગી થઇ પડે તેવું કારણ હોય તે કારણને, " કરણ " કહે છે. કરણ કોને કહેવું તે બદલ નૈયાયિકોનું નિશ્ચિત ધોરણ દેખાતું નથી. દા. ત.- તર્કસંગ્રહમાં પ્રત્યક્ષ અને અનુમિતિના કારણો અનુક્રમે " ઇંદ્રિયાર્થ સંબંધ " અને " પરામર્શ " આપેલાં છે, જ્યારેસિદ્ધાન્ત મુક્તાવલિમાં અનુક્રમે " ઇંદ્રિય " અને " વ્યાપ્તિજ્ઞાન " એવા આપેલાં છે. નૈયાયિકોના ગ્રંથોની ચાળણી કરી જોતા " કરણ " ની તેમની વ્યાખ્યાઓ પણ જુદી જુદી થએલી જોવામાં આવે છે —

(१) असाधारणं कारणम् । (तर्कसंग्रहः).

(२) यस्मिन् सति क्रिया भवत्येव तत् ।
(तत्त्वचिन्तामणि).

(३) व्यापारवदसाधारणं कारणम् ।
(न्यायसिद्धान्तमञ्जरी, सिद्धान्तमुक्तावलि).

(४) असाधारणमेव कारणं करणम्; व्यापारत्वेनाभिमतमिन्द्रियसंयोगादिकमेवप्रत्यक्षे करणम् ।
(नीलकण्ठी).

(५) फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणम् ।
(शब्दशक्तिप्रकाशिका).

ઉપર જણાવેલી વ્યાખ્યાઓ જોતાં કરણના સંબંધમાં નૈયાયિકોની કલ્પના વખતોવખત બદલાતી ગએલી

હોવાનું જણાશે. આ સર્વ મતમતાતરોની અંદર નવીન વિદ્યાર્થીએ અટવાઇ પડવું હિતકારક નહીં લાગવાથી પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં " વિશિષ્ટ કારણ " કિંવા " વિશેષ કારણ " એવો મોઘમ અર્થ આપીને જ આ શબ્દની ઓળખાણ કરાવવી પડી છે. માત્ર આ શાસ્ત્રમાંના વિદ્વાનોએ આ મતભેદ ક્યારે, શા માટે ઉત્પન્ન થયો તેનો નિર્ણય લાવીને, કરણ બદલની નૈયાયિકોની વાસ્તવિક કલ્પના કઇ, તેની શોધ કરવી આવશ્યક હોવાથી તેની સૂચના રુપે અહીં આ વિવેચન કરેલું છે



પરિશિષ્ટ ૨જું

પારિભાષિક–શબ્દ–કોશ

અતિવ્યાપ્તિ—લક્ષણનો એક દોષ.
અત્યંતાભાવ—અભાવનો એક પ્રકાર.
અદૃષ્ટાર્થ—જેનું ફળ પરલોકમાં દેખાઇ આવે તેવી ક્રિયા
અનાહાર્ય—સ્વિકારી નહીં લીધેલું (વાસ્તવિક)
અનુપલબ્ધિ—જ્ઞાન ન હોવું તે.
અનુપસંહારી—દુષ્ટ હેતુનો એક પ્રકાર.
અનુભવ—સ્મરણથી ભિન્ન એવું જે જ્ઞાન તે
અનુમાન – અનુમિતિનું સાધન
અનુમિતિ—અંદાજ.
અનુવ્યવસાય—જ્ઞાનનું જ્ઞાન
અન્ત પ્રત્યક્ષ—કેવળ મનની સહાયતાથી થનારું પ્રત્યક્ષ.
અન્યથાખ્યાતિ—ભળતાજ સ્વરૂપમાં સમજાવું (ભ્રમ)
અન્યથાનુપપત્તિ—તેવું માન્યા સિવાય ઉપપત્તિ ન લાગે તે.
અન્યોન્યાભાવ—ભેદ
અપ્રમા—ભ્રમ.
અભાવ—ભાવરૂપ ન હોય તેવો પદાર્થ.
અયથાર્થ—યથાર્થ ન હોય તે
અર્થ—શબ્દથી બતાવાતી વસ્તુ.
અલૌકિક સંનિકર્ષ—લોકમાં પ્રસિદ્ધ ન હોય તેવો સંબંધ

અવયવ—પરાર્થાનુમાનમાંનુ પ્રત્યેક વાક્ય
અવ્યાપ્તિ—લક્ષણનો એક દોષ
અસદ્હેતુ—ખોટો હેતુ
અસમવાયી—કારણનો એક પ્રકાર
અસંભવ—લક્ષણનો એક દોષ
અસાધારણ—હેત્વાભાસનો એક પ્રકાર
આકાંક્ષા—શાબ્દ બોધનું એક કારણ
આત્મા—જીવ
આપ્ત—ખરુ જાણી લઇને તેવુ જ કહેનાર વિશ્વસનીય વ્યકિત
આપ્તવાક્ય—આપ્તનું ભાષણ
આશ્રયાસિદ્ધિ—હેતુનો એક દોષ
આહાર્ય—સ્વિકારી લીધેલા
ઇંદ્રિય—જ્ઞાનનુ સાધન બનનાર શરીરનો ભાગ
ઉદાહરણ—પરાર્થાનુમાનમાનુ ત્રીજુ વાક્ય
ઉપનય—પરાર્થાનુમાનમાનુ ચોથુ વાક્ય
ઉપનીતભાન—પહેલાંના જ્ઞાનમાંનો વિષય પછીના જ્ઞાનમા દેખાવો તે
ઉપમાન—પ્રમાણનો એક પ્રકાર
ઉપમિતિ—પ્રમિતિનો એક પ્રકાર
કરણ—વિશેષ કારણ
કારણ—કાર્યની ઉત્પત્તિને માટે આવશ્યક હોય એવી વસ્તુ જે
કાર્યની ઉત્પત્તિ પૂર્વે હોવી જ જોઇએ તે
કાર્ય—ઉત્પન્ન થનારી વસ્તુ
કેવલવ્યતિરેકી—હેતુનો એક પ્રકાર
કેવલાન્વયી—હેતુનો એક પ્રકાર
ગંધ—સારી અગર ખરાબ વાસ

ઘ્રાણ—વાસ પારખનારી ઇંદ્રિય (નાક).
છલ—બીજાના અભિપ્રાયોનો વિપર્યાસ કરીને આપવામાં આવેલું દૂષણ.
જલ્પ—ચર્ચાનો એક પ્રકાર.
જાતિ—સામાન્ય ધર્મ.
જાતિ—પોતાના ઉપર જ ઉલટાઇને આવે એવું બીજાના ઉપર લાદેલું દૂષણ.
જ્ઞાતા—જે ઠેકાણે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તે.
જ્ઞાન—આત્માનો એક ગુણ.
જ્ઞેય—જેનું જ્ઞાન થાય છે તે વસ્તુ.
તર્ક—વ્યભિચાર શંકા નષ્ટ કરનારો એક પ્રકારનો ઉત્તર.
તાત્પર્ય—વક્તાનો અભિપ્રાય.
ત્વક્-ત્વગિન્દ્રય—સ્પર્શ જાણવા માટે ઉપયોગી થઇ પડતી ઇંદ્રિય.
દુષ્ટ હેતુ—દોષયુક્ત હેતુ.
દૃષ્ટ ફળ—આ લોકમાં દેખાઇ આવી શકે એવું ફળ.
દોષ—સત્ય જ્ઞાનનો પ્રતિબંધ કરનારો પદાર્થ
નિગમન—પરાર્થાનુમાનમાંનું પાંચમું વાક્ય.
નિગ્રહસ્થાન—પરાજયના કારણભૂત થનારો દોષ.
નિમિત્ત કારણ—કારણનો એક પ્રકાર.
નિર્ણય—નિશ્ચય વિશેષ.
નિર્વિકલ્પ—વિકલ્પ વિનાનો.
નિશ્ચય—નિશ્ચિત સ્વરુપી જ્ઞાન.
ન્યાય—ન્યાયશાસ્ત્ર, પરાર્થાનુમાન, પ્રમાણો થકી વસ્તુની પારખ કરવી તે.
પક્ષ—જે ઠેકાણે સાધ્ય સિદ્ધ કરવાનુ હોય છે તે.
પક્ષતા—અનુમિતિનું કારણ વિશેષ.

પક્ષધર્મતા—હેતુનું પક્ષ પર અસ્તિત્વ હોવું તે.
પંચાવયવી વાક્ય—પાંચ અવયવવાળાં વાક્યો, પરાર્થાનુમાન.
પદાર્થ—પદથી, શબ્દથી, બોધિત બનારી વસ્તુ.
પરામર્શ—અનુમિતિનું કારણ હોનારું જ્ઞાન વિશેષ.
પરાર્થાનુમાન—ઉપર " ન્યાય " જુઓ.
પરિમાણ—આકાર.
પરોક્ષ—ઇંદ્રિય શિવાય થનારું.
પારિભાષિક સંજ્ઞા—શાસ્ત્રકારોએ યોજેલો શબ્દ.
પુરીતત—શરીરમાંની એક નાડી.
પ્રકાર—વિશેષણ.
પ્રતિજ્ઞા—પરાર્થાનુમાનનું પહેલું વાક્ય.
પ્રતિયોગી—અભાવ સાથે ઉલટો સંબંધ રાખનાર.
પ્રતીતિ—જ્ઞાન.
પ્રત્યક્ષ—ઇંદ્રિયથી બનારું જ્ઞાન.
પ્રત્યભિજ્ઞા—" તે જ આ " એવી રીતનું ઓળખવું તે (જ્ઞાન).
પ્રત્યય—જ્ઞાન.
પ્રત્યાસત્તિ—સંબંધ.
પ્રધ્વંસ—નાશ (અભાવનો એક પ્રકાર).
પ્રમા—સત્ય જ્ઞાન.

પ્રયોજન—ઉદ્દેશ.
પ્રવૃત્તિ—" પ્રયત્ન " જુઓ.
પ્રાગભાવ—કાર્ય ઉત્પન્ન થતા પૂર્વેનો અભાવ.
પ્રામાણ્ય—" પ્રમાત્વ " જુઓ.
પ્રેરણા—" પ્રયત્ન " જુઓ.
બાધિત—દોષયુક્ત હેતુનો એક પ્રકાર.
બુદ્ધિ—જ્ઞાન.
ભ્રમ—મિથ્યાજ્ઞાન.
મન—એક જ્ઞાનેન્દ્રિય.
માનસપ્રત્યક્ષ—કેવળ મનને જ થનારુ પ્રત્યક્ષ.
મિથ્યાજ્ઞાન—અસત્યજ્ઞાન.
મોક્ષ—આત્માની સર્વ પ્રકારના દુઃખમાંથી નિવૃત્તિ.
યત્ન—" પ્રયત્ન " જુઓ.
યોગ્યતા—એક પદાર્થ પર બીજો પદાર્થ હોવો તે
રસ—સ્વ, સ્વાદ.
રસના—સ્વાદ સમજવાને ઉપયોગી થઇ પડતી ઇંદ્રિય.
રુપ—રંગ.
લક્ષણ—એકાદ પદાર્થનો વિશેષ ધર્મ.
લક્ષણા—શબ્દનો અર્થ સાથે એક પ્રકારનો સંબંધ.
લક્ષ્યાર્થ—લક્ષણા નામના સંબંધથી સૂચિત થનારો શબ્દાર્થ.
લૌકિકસંનિકર્ષ—લોકપ્રસિદ્ધ સંબંધ
વાક્ય—પરસ્પર સાથે અન્વિત થએલો શબ્દસમૂહ.
વાચ્યાર્થ—શબ્દ સાથે શક્તિ સંબંધથી સંબદ્ધ થએલો અર્થ.
વાદ—તત્વબોધ થવા માટે કરેલી ચર્ચા.
વિકલ્પ—વિશેષણ.

વિતંડા—બીજાના ખંડનમાં પરાયણ હોય એવી પણ સ્વપક્ષરહિત ચર્ચા.
વિપક્ષ—સાધ્ય જ્યાં નિશ્ચય ન જ હોય એવી વસ્તુ.
વિપરીતખ્યાતિ—" અન્યથાખ્યાતિ " જુઓ.
વિરુદ્ધ—કોઇ પણ વખતે સાધ્ય સાથે ન હોનારો હેતુ.
વિશેષણ—જુદાપણું દેખાડનાર દષ્ટિકોણ.
વિશેષ્ય—જેમાં વિશેષણ હોય તે વસ્તુ.
વિષય—જેનું જ્ઞાન થાય છે તે વસ્તુ
વૃત્તિ—શબ્દનો તેના અર્થ સાથેનો સંબંધ.
વ્યઞ્જના—શબ્દનો એકાદ અર્થ સાથે ગૌણ સંબંધ.
વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ—અભાવ દ્વારા દેખાડવામા આવતી વ્યાપ્તિ
વ્યભિચાર—એકાદ વસ્તુને છોડીને રહેવું તે.
વ્યવસાય—જ્ઞાન.
વ્યાપ્તિ—બે વસ્તુઓનું અપવાદરહિત સાહચર્ય.
વ્યાપ્તિગ્રહોપાય—વ્યાપ્તિ નિશ્ચયનું સાધન.
શક્તિ—શબ્દનો અર્થ સાથે મુખ્ય સંબંધ.
શક્યાર્થ—શક્તિ નામના સંબંધથી સમજાઇ આવતો અર્થ.
શબ્દ—બોધક અક્ષર કિંવા અક્ષરો.
શાબ્દબોધ—વાક્યના અર્થનું જ્ઞાન.
સંજ્ઞા—બોધકશબ્દ (નામ).
સત્પ્રતિપક્ષ—વિરોધી પરામર્શ વખતનો હેતુ.
સદ્ધેતુ—ખરો હેતુ.
સંનિકર્ષ—સંબંધ.
સંનિધિ—પાસે પાસે હોવું તે.
સપક્ષ—નિશ્ચય સાધ્યયુક્ત હોનારી વસ્તુ.

સમવાય—એકમેકને છોડીને ન હોઇ શકે એવી વસ્તુઓમાંનો સંબંધ.
સમવાયિ—જેના ઉપર સમવાય સંબંધ હોવાથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય એવું કારણ
સંયોગ—બે જુદેજુદે ઠેકાણે હોય એવી વસ્તુઓનો એકબીજા સાથે સંબંધ.
સવિકલ્પ(ક)—વિશેષણસહિત (જ્ઞાન)
સવ્યભિચાર—દોષયુક્ત હેતુનો એક પ્રકાર.
સંશય—એકજ ઠેકાણે બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મોનું અનિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન.
સંસર્ગ—સંબંધ
સાધારણ—દોષયુક્ત હેતુનો એક પ્રકાર.
સામાન્ય—અનેક વસ્તુની અંદરનું સરખાપણું જેને લીધે જણાઇ આવે છે એવો ધર્મ.
સિદ્ધાન્ત—નિશ્ચિત થએલો મત.
સિદ્ધિ—સાધ્યનું નિશ્ચિત જ્ઞાન.
સિષાધયિષા—અનુમિતિની ઇચ્છા.
સ્નેહ—ચિકણાશ.
સ્પર્શ—ટાઢા ઉનાપણું.
સ્મરણ—એક વખત અનુભવેલું હોવાનું જ્ઞાન.
સ્મૃતિ—સ્મરણ.
સ્વત પ્રામાણ્યવાદ—પ્રામાણ્ય એની મેળે જ સમજાય છે એવો મત
સ્વરુપાસિદ્ધિ—દુષ્ટ હેતુનો એક પ્રકાર.
હેતુ—અનુમિતિને માટે આવશ્યક હોય એવો પદાર્થ
હેત્વાભાસ—હેતુનો દોષ કિંવા દોષયુક્ત હેતુ.



પરિશિષ્ટ ૩જું

યૌગિક સામર્થ્યની મીમાંસા

[કૈવલ્યધામ નામની સંસ્થાના સંસ્થાપક અને સંચાલક સ્વામી કુવલયાનંદે ૨૬-૮-૪૦ ના રોજ મુંબાઈ આકાશવાણી ઉપરથી કરેલા અંગ્રેજી ભાષણમાંનો કેટલોક મહત્વનો ભાગ અત્રે ઉતારેલો છે.]

ભાઈઓ, અને બહેનો !

યોગના વિષય ઉપર ચાર વાતો તમને કહેવી એવી ચાલકોએ ઇચ્છા પ્રદર્શિત કરવાથી મેં આજ તેજ વિષય ઉપર બોલવાનું ઠરાવ્યુ છે...

તમે ઘણું ખરુ ખીલા ઠોકેલા લાકડાના પાટીઆ ઉપર સુઈ રહેનારા, તીવ્ર ગસાયનીક પીણાં પીનારા, કાચ-ટાંકણીઓ ખાઈ અગર ગળી જનારા, સાપ ગળામાં વિંટી ફરનારા, કિંવા પોતાને જમીનની અંદર દટાવી દેનારા, લોકો જોયા તો હશે જ. આ બધી ક્રિયા એટલેજ યૌગિકક્રિયા અગર યોગશાસ્ત્ર એવું આપણને કહેવામાં આવે છે. પરંતુ આ પૈકી એક પણ કસરતનો યોગની અંદર સમાવેશ થઈ શકતો નથી એ હું તમને પહેલેથી જ કહી દેવા માગું છું. તો પછી યોગ કહો છો જ શું કરવા ? એવો પ્રશ્ન ઉદ્ભવશે તેનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે દઈ શકાય-માનવી વ્યક્તિના શરીરને સંપૂર્ણ આરોગ્ય, મનને નિરતિશય સુખ, અને-

આત્માની અધ્યાત્મ શક્તિનો પૂર્ણ વિકાસ જેના થકી પ્રાપ્ત થાય તે ક્રિયાને, તેમજ તેવી ક્રિયાઓનું પ્રતિપાદન કરનારા શાસ્ત્રને પણ, યોગ કહેવામાં આવે છે. આ ઉપરથી યોગ શારીરિક, માનસિક, તેમજ આધ્યાત્મિક પૂર્ણ વિકાસ સાધનારુ શાસ્ત્ર હોવાથી, તે શારીરિક અને માનસિક, વર્તનનાં નિયમો દોરી આપનાર, તથા પૂર્ણપણે બુદ્ધિગ્રાહ્ય તત્વો ઉપર આધાર રાખનાર, શાસ્ત્ર હોવાનું જણાઈ આવશે. તો પછી યોગીઓના નિસર્ગાતિક્રાંત અને અતિમાનુષ સામર્થ્ય સબંધમા તમારો શો મત છે? એવો પ્રશ્ન અહીં ઉપસ્થિત થાય પણ તેનો ઉત્તર સ્પષ્ટ છે. મેં યોગશાસ્ત્ર ઉપરના ગ્રંથોનો જે કઇ અભ્યાસ કરેલો છે તે ઉપરથી મારો એવો સ્પષ્ટ મત થએલો છે કે ખરા યોગીઓએ કોઈ પણ ઠેકાણે જેને વાસ્તવિક અર્થમાં અતિમાનુષ કિંવા નિસર્ગાતિક્રમશીલ કહી શકાય એવા સામર્થ્યની વાત કરેલી નથી. યોગીઓને પ્રાપ્ત થનારા સામર્થ્યનુ સ્વરુપ અમે તે પ્રકારનુ કહ્યુ હોય તો યે તે માનવોને પ્રાપ્ત થઈ શકે એવુ છે એવું જ કહેલું છે. આ એકજ વાત ઉપરથી યોગિક સામર્થ્ય માનવીના કાર્યક્ષેત્રની મર્યાદામા સમાઈ શકે એવું છે, અર્થાત્ તેનો સમાવેશ અતિમાનુષ સામર્થ્યમાં કરવો જોઇએ નહીં એ નિશ્ચિતપણે સિદ્ધ થાય છે. તેજ પ્રમાણે યોગિક સામર્થ્ય નિસર્ગાતિક્રાન્ત પણ નથી. નિસર્ગનો નિયમ સનાતન અને અબાધિત હોય છે. વ્યક્તિની આધ્યાત્મિક પ્રગતિ ગમે તેટલી કક્ષાની હો, પરંતુ તે તેની અદર કંઈ પણ ફેરફાર કરી શકતો નથી. "जगद् व्यापार वर्ज्यम्" વાળા બ્રહ્મસૂત્રમા આ સિદ્ધાન્ત તદ્દન સ્પષ્ટપણે સમજાવેલો છે. તે સૂત્રની અંદર "આધ્યાત્મિક ઉન્નતિને શિખરે જઈ બેસનારથી પણ કોઈપણ રીતે નિસર્ગના નિયમોની અદર કંઇ પણ ફેરફાર થઈ શકતો નથી" એવુ

પ્રતિપાદન કરેલું છે. કારણ નહીં તો પ્રત્યેક સિદ્ધ પુરુષ જો પોતાની ઇચ્છા પ્રમાણે નિસર્ગ નિયમોમાં ફેરફાર કરવા માંડે તો જગત્ ન કલ્પી શકાય એવા ગોટાળાના ચકરાવામાં સપડાઈ જાય.

મારા મત પ્રમાણે યોગી કેવળ પોતાને અતીન્દ્રિય દષ્ટિ હોવાનું કહે છે અને તે દષ્ટિને લીધે સર્વસામાન્ય મનુષ્યની મર્યાદા બહારનાં કાર્યોનો ગેળ મેળવતા પણ તેને આવડે છે એટલું જ તેનું કહેવું છે. યોગિક સામર્થ્ય ઉપર ચર્ચા કરનાર પાતઞ્જલિ યોગ સૂત્રમાંના વિભૂતિપાદનું પરીક્ષણ કરો. તે પાદમાના ઘણુંખરા સૂત્રો કોઇ પણ પ્રકારના અતીન્દ્રિય જ્ઞાનનું જ વર્ણન કરતાં મળી આવે છે. પરંતુ જે સૂત્રની અંદર અતીન્દ્રિય સામર્થ્યનું અસ્તિત્વ બતલાવેલુ છે ત્યા પતઞ્જલિએ ઘણો પરિશ્રમ લઈ તાત્વિક દષ્ટિએ એવું સમર્થન કરેલું છે કે યોગીઓને આ સામર્થ્ય પ્રાપ્ત થવાનું કારણ તેમનું અતીન્દ્રિય જ્ઞાન જ હોઇ શકે. એક સરળ ઉદાહરણ લઇ હું મારો અભિપ્રાય વ્યક્ત કરીશ. તમારા દર્શન (જોવાના) સામર્થ્યનો વિચાર કરો તે આપણી નેત્રરચનાને લઇને મર્યાદિત થએલું હોય છે યોગી નજરના ક્ષેત્રવર્તુલની પેલીપાર જોઇ શકે છે એવું પતઞ્જલિનું કહેવું છે. આનું કારણ પતઞ્જલિ એ આપે છે કે યોગી દર્શનેન્દ્રિયની સહાયતા શિવાય જ વસ્તુ જોઇ શકે છે. એટલે યોગિક દર્શન સામર્થ્યની આડે ઘનતા કિંવા દૂરત્વ આવી શકતું નથી આંખોથી મળનારા અનુભવનો જ નિયમ બીજી પ્રદ્રિ-યોથી મળનારા અનુભવને લાગુ સમજવો આ ઉપરથી યોગીઓનું મન ઇંદ્રિયોની સહાય શિવાય દેખીતી રીતે કાર્યકારી બની શકે છે અને તેને લીધે જ તેને અતીન્દ્રિયજ્ઞાન પ્રાપ્ત થઈ શકે છે એવું યોગશાસ્ત્રનું કહેવું છે એ જણાશે.

આ ઠેકાણે મને કોઈ એવો પ્રશ્ન કરે કે "યોગીઓના આ અતીન્દ્રિય જ્ઞાન વિષયના મતને શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ સિદ્ધ કરી આપનાર કોઈ પુરાવો છે કે ?" તો તેને મારો અસ્તિપક્ષી અને નાસ્તિપક્ષી એવા બન્ને પ્રકારનો ઉત્તર છે. મારે એ માન્ય કરવું જોઈએ કે આજ પર્યંત આ અતીન્દ્રિય અનુભવોનું આધુનિક દૃષ્ટિથી વિશુદ્ધ શાસ્ત્રીય સંશોધન કોઈ પણ ઠેકાણે હાથ ધરવામાં આવેલું નથી તેને લીધે ચિકિત્સક શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિ જેની હોય તેવાના મનની અંદર દૃઢ વિશ્વાસ ઉત્પન્ન થાય તેવો શાસ્ત્રીય પુરાવો દુર્દૈવે આજ અસ્તિત્વમાં દેખાતો નથી પણ તેની સાથે સાથે આપણે એ પણ લક્ષમાં લેવું જોઈએ કે માનવી હૃદયના ખૂબ ઊંડાણમાં ફેલાઈ રહેલા જગતમાંના સર્વ ધર્મ સંપ્રદાયો આવા અતીન્દ્રિય ગૂઢ અનુભવોના પાયાપર જ ટકી રહેલા જણાય છે પછી તે હિંદુધર્મ હો કે તેમાંથી જ જન્મ પામેલા બૌદ્ધ અગર જૈનધર્મ હો, અથવા પારસી, ખ્રિસ્તિ કે ઇસ્લામી ધર્મ હો આ બધાયે પંથો આર્યોના યોગમા દર્શાવવામા આવેલા ગૂઢવાદના જ એકાદ પ્રકાર પર ટકી રહેલા જોવામા આવે છે આ પંથોના પ્રસ્થાપકોના અતીન્દ્રિય અનુભવનો પુરાવો એટલો પ્રભાવશાળી છે કે કોઈ પણ શાસ્ત્રીય વિચારસરણીનો મનુષ્ય તે અસત્ય હોવાની ઘોષણા, પુરાવો ન મળવા છતા, કરી શકતો નથી માત્ર આ ધર્મસંસ્થાપકોએ જ નહીં, પરંતુ મોટે ભાગે પ્રત્યેક યુગમાના સંતોએ પણ, પોતપોતાના અતીન્દ્રિય અનુભવોની ઘોષણા કરેલી છે. આની સાથે સાથે આધ્યાત્મિક ક્ષેત્રમા જેણે પુષ્કળ પ્રગતી સાધી હોય એવી વ્યક્તિના અનુભવો પણ ધ્યાનમા લેતા મારી ખાત્રી છે કે વિશુદ્ધ સંશોધનકારને પણ અતીન્દ્રિયજ્ઞાનના સંબંધમા તેમાથી પુષ્કળ પુરાવા મળી રહે તેમ છે

જ્ઞાનના બીજા વિભાગોમાં શાસ્ત્રીય સંશોધન પાછળ લાખો રૂપીયા ખર્ચાયે જાય છે. તો પછી જ્ઞાનના યૌગિક વિભાગના સંશોધનની પાછળ પણ તેટલો જ ખર્ચ કરવો યોગ્ય ન થઈ પડે શું ? એવું કરવામાં આવશે ત્યારે મારો વિશ્વાસ છે કે અતીન્દ્રિય-જ્ઞાનની સિદ્ધિને ઉપયોગી થાય એવો જોઈએ તેટલો શાસ્ત્રીય પુરાવો ઉપલબ્ધ થઈ શકશે આ ઠેકાણે એ પણ લક્ષમા લેવું જોઈએ કે યોગી ચમત્કાર કરી દેખાડવાને માટે જ અતીન્દ્રિયજ્ઞાન સામર્થ્ય વધારતો નથી હોતો. ભક્તયોગી પરમાત્માના સાક્ષાત્કાર માટે આ જ્ઞાનનો ઉપયોગ કરે છે. જ્યારે હઠયોગી, રાજયોગી, કિંવા જ્ઞાનયોગી પોતાના જીવાત્માના મોક્ષને માટે તેની અપેક્ષા કરે છે.

પરિશિષ્ટ ૪થું

ભારતીય વિદ્યાઓનો આધુનિક કાળમાં થતો અભ્યાસ

. ઇંગ્રેજી રાજ્ય શરુ થયું ત્યારથી આંગ્લ વિદ્યાપીઠો અસ્તિત્વમાં આવવા માંડી છે. અને તેને લીધે સ્વાભાવિક રીતે જ વિદ્યાપ્રસાર તથા વિદ્યાવૃદ્ધિનું કેન્દ્ર એ આધુનિક વિદ્યાપીઠો જ બનેલી છે. આ વિદ્યાપીઠોએ આંકી આપેલા અભ્યાસક્રમના ચોકઠામાં ગોઠવાઇ શકે એવા વિષયોને થોડું ઘણું પ્રોત્સાદન મળે છે, પરંતુ જે વિષયોને દુર્દૈવે તે ચોકઠામાં સ્થાન મળેલું નથી તેની ઉપેક્ષા પણ પરમાવધીએ પહોંચી ગએલી, જોવામાં આવે છે. જે વિષયોને વિદ્યાપીઠમાં સ્થાન મળેલું છે તેમની પણ સંપૂર્ણતઃ ઉપાસના થતી હોય એવું સહેજ પણ નથી. કારણ ઇંગ્રેજી સિવાય બીજી બધી ભાષામાંનો અભ્યાસક્રમ ભાષા પ્રધાન ગોઠવેલો હોવાથી તેમાં વિદ્યાર્થીની શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિનો વિકાસ થાય એવી રીતની યોજના જ રાખવામાં આવેલી હોતી નથી. આધુનિક વિદ્યાપીઠમાંનો સંસ્કૃત અને મરાઠીનો અભ્યાસક્રમ તપાસીશું તો આ વાત લક્ષમાં આવ્યા સિવાય રહેશે નહીં.

ભાષાભિજ્ઞતા અને શાસ્ત્રાભિજ્ઞતા એ બે કંઇ એક નથી એવા સિદ્ધાન્ત તરફ સંપૂર્ણ દુર્લક્ષ કરી હાલનું આંગ્લ વિદ્યાપીઠમાંનું સંસ્કૃત ભાષામાંના વિષયોનું અધ્યાપન ચાલી રહેલું છે એમ કહેવામાં કંઇ હરકત નથી. આંગ્લાભિજ્ઞ પ્રાધ્યાપક આંગ્લભાષામાં ભલે તેટલા પ્રવીણ હોય તો પણ તેટલા ઉપરથી જ તે ગણીતશાસ્ત્ર, પદાર્થવિજ્ઞાન, તર્કશાસ્ત્ર, માનસવિજ્ઞાન, તત્વજ્ઞાનશાસ્ત્ર,

ઇત્યાદિ શાસ્ત્રોની અંદર પણ પારંગત જ છે એવું માની શકાય નહીં. આ પૈકી એકાદ શાસ્ત્ર જાણનાર સામાન્ય રીતે બીજા શાસ્ત્રનું અધ્યાપન કરાવવા યોગ્ય ગણાતો નથી. ભાષાજ્ઞાન અને શાસ્ત્રજ્ઞાનમાંનો આ મહત્વનો ભેદ સંસ્કૃત વિદ્વાના અધ્યાપનની યોગ્યતા ઠરાવતી વખતે જ માત્ર પૂર્ણપણે વેગળો મૂકવામાં આવે છે. એ ખરેખર મહદાશ્ચર્યની વાત છે. રઘુવંશ, કુમારસંભવ, સાહિત્યદર્પણ, નિરુક્ત, શારીરક ભાષ્ય, તર્કસંગ્રહ, મિતાક્ષરા, ઇત્યાદિ વિવિધ શાસ્ત્રોમાંના ગ્રંથ આંગ્લ મહાવિદ્યાલયોની અંદર એક જ અધ્યાપક શીખવાડે છે. અને તેનું કારણ તે ગ્રંથ સંસ્કૃત ભાષામાં હોય છે તે બતાવવામાં આવે છે. અધ્યાપક કેવળ ભાષાભિજ્ઞ જ હોવાથી તેની પાસેથી આવા વિવિધ શાસ્ત્રીય ગ્રંથોનું વિવરણ સમાધાનકારક ન સાંભળવા કે જાણવા મળે તેમાં શું આશ્ચર્ય !

ભાષાની પાર્શ્વભૂમિમાંથી સંસ્કૃત શાસ્ત્રીય ગ્રંથોનું અધ્યાપન થતું હોવાને લીધે એક પાસ પ્રાચીન શાસ્ત્રવિદ્યાનું જોર વધે છે, જ્યારે બીજી પાસ ભારતીય તત્વજ્ઞાન જેવો વિષય પાશ્ચાત્ય તત્વજ્ઞાન (Philosophy) માં પ્રવીણ હોય તેવો પ્રાધ્યાપક—મેંક્સમૂલર, દાસગુપ્ત જેવા આધુનિક આંગ્લ ગ્રંથકારોના લખાણો વાંચીને—શીખવતો હોય છે, એટલે તે વિષયોનું જોર વધે છે. કારણ આવા વિષય શિખવનાર પ્રાધ્યાપકે ભારતીય તત્વજ્ઞાન ઉપરના મૂળગ્રંથો જોએલા જ હોય છે એવું નથી હોતું, આને લીધે જેને ભાષાજ્ઞાન હોય છે તેને શાસ્ત્રજ્ઞાન નથી હોતું, અને જેને શાસ્ત્રજ્ઞાન હોય છે તેને ભાષાજ્ઞાન નથી હોતું, એવી દુરવસ્થાની અંદર પ્રાચીન વિદ્યાનો હાલનો પ્રાધ્યાપક વર્ગ પડી ગએલો જોવામાં આવે છે અધ્યાપકના જ્ઞાનની આ દુરવસ્થા

અધ્યાપન, અધ્યાપક, એ ક્રમે કરીને છેવટે ભાવી અધ્યાપકની અંદર જ ઉતરી આવે તેમાં આશ્ચર્ય શું ? આનું પરીણામ પ્રકૃત ન્યાયશાસ્ત્રનું જ ઉદાહરણ લઇને દેખાડવું હોય તો તર્કસંગ્રહના દૃષ્ટાન્તથી જ દેખાડી શકાય એમ છે. તર્કસંગ્રહ શિખવનાર પ્રાધ્યાપકને તર્કસંગ્રહ, તર્કભાષા કે એવું જ એકાદ પ્રાથમિક પુસ્તક અવગત હોય છે ન્યાયમુક્તાવલિની તેને માહિતિ જરાકે હોતી નથી. એટલે તે ઉપરની દિનકરી સરખી ટીકાની તો તેને ખબર કયાંથી હોય ? અને ન હોય તેમા નવાઇ પણ શું ? જે શ્રેણીની અંદરનો ગ્રન્થ શીખવવાનો હોય તેની ઉપરની નીદાન બે શ્રેણીઓમાના ગ્રંથ તો અધ્યાપકને અવગત હોવા જ જોઇએ. નહીં તો તે ગ્રંથ તે બરોબર શીખવી શકે નહીં. આવો સિદ્ધાન્ત બીજા વિષયોને માટે લગભગ સર્વસામાન્ય જેવો હોવા છતાં આ વિષયને માટે સમુળગો દુર્લક્ષાયલો જોવામાં આવે છે. આવી રીતે અધ્યાપક અને અધ્યાપ્ય એ બેના જ્ઞાનની અંદર ઝાઝું અતર ન પડતું હોવાને લીધે અધ્યાપનનું કાર્ય સમાધાનકારક થતું ન હોય તો તેમા આશ્ચર્ય લાગવા જેવું કાંઇ જ નથી.

આ આપત્તિ ટાળવી હોય તો પૂર્વે જે યોજના રાખવામા આવતી હતી તે ઠીક હતી એમ કહેવું જોઇએ. પ્રત્યેક કૉલેજમાં એકેક જુની પરપરાથી શિખેલો પંડીત રાખવામાં આવતો પણ હાલમાં તે ધોરણ નિરુપયોગી લાગવા માંડયું છે જો કે હજી એકાદ મહામહોપાધ્યાયના સત્કાર પ્રસગે " જુની પદ્ધતિની અધ્યયન પરંપરાની આજ પણ આવશ્યકતા જણાય છ " એવા ઉદ્ગાર સંભાળી સંભાળીને કાઢેલા સાંભળવામાં આવે છે, પણ તે સમારભો પુરતા જ હોય છે. પ્રસ્તુત લેખકે આ સંબધમા કેટલાક પ્રાધ્યાપકો સાથે પુષ્કળ ચર્ચા ચલાવેલી હોઇ હજી તેમાં વિશેષ

ફળનિષ્પત્તિ મળેલી નથી—તો પણ આ આપત્તિનો તોડ લાવવા આંગ્લ મહાવિદ્યાલયોમાં કેવા પ્રકારની સુધારણાની જરૂર છે તેનું થોડું વિવેચન અત્રે કરવું આવશ્યક લાગે છે.

ઈંગ્રેજી ભાષાની અંદર સર્વશાસ્ત્રો જાણનાર એકનો એક અધ્યાપક મળી આવવો જે પ્રમાણે અશક્યવત્ જણાય છે તેજ પ્રમાણે સંસ્કૃત ભાષામાંના શાસ્ત્રભિજ્ઞનું પણ કહી શકાય. હાલમાં પ્રત્યેક મહાવિદ્યાલયમાં પ્રત્યેક શાસ્ત્રનો એકેક પંડિત નીમવો અગવડતાભરેલું થઇ પડે એ નિઃસન્દેહ છે. એટલે પાસેપાસેનાં શાસ્ત્રોના વિભાગો પાડી આ સંબંધમાં કંઇ વિચાર કરવા જેવો છે. આ રીતે નીચેના ત્રણ વિભાગો પાડી શકાયઃ—

(ક) વ્યાકરણ, સાહિત્ય, વ્યુત્પત્તિ, ભાષાશાસ્ત્ર.

(ખ) પૂર્વમીમાંસા, ધર્મશાસ્ત્ર.

(ગ) ન્યાય, વેદાન્ત, સાંખ્ય, યોગ, ઇત્યાદિ દર્શનો.

આ ત્રણ વિભાગો પૈકી ક અને ગ વિભાગ એક જ પંડિતે શીખવાડવાનું કાર્ય મુશ્કેલીભર્યું થઇ પડે એવું છે. પરંતુ ખ વિભાગ, માત્ર ક વિભાગમાં, કિંવા ગ વિભાગમાં, પ્રવીણ હોય તેવાને સહેજે સમજાય એવો છે. તાત્પર્ય કે, પ્રત્યેક કૉલેજમાં ક વિભાગનો એક, અને ગ વિભાગનો બીજો, એવા બે પંડિતો નિયુક્ત કરવામાં આવે તો તે અંદર અંદર ખ વિભાગના વિષયોની વહેંચણી કરી લેશે. જ્યારે એવી વ્યવસ્થા થશે ત્યારે હાલની અનેક દુરવસ્થા ટળશે. આજ પર્યંત શાસ્ત્રીઓનું આ વિભાગો તરફ પૂરતું લક્ષ ગએલું ન હતું. એટલે પહેલાં સંસ્કૃત વ્યાકરણની જટિલતાને લીધે વ્યાકરણજ્ઞ પંડિતની નીમણૂંક કરવી, તે પછી બીજા વેદાન્તાદિ વિષયો પણ તેણે જ શીખવાડવાનું કહેવું, તે પંડિતોએ પણ તે વિષયોની પોતાની અનભિજ્ઞતા ખુલ્લી ન પડી જાય તેને માટે તે

વિષયો શીખવાડવાનું બીડું ઝડપવું, અને પછી તે વિષયો શીખવતી વખતે જે ધરછોડ થતી જોવામાં આવે છે તે જોઇ જુના વિદ્વાનોનો ડૉળ બધો દેખાડા પૂરતો જ હોય છે એવો સંડાક લઇને શેરો મારી આ અધ્યાપનનું કાર્ય આધુનિક પ્રાધ્યાપકને જ સોંપવું એવું અધિકારી વર્ગે ઠરાવવું—આવા પ્રકારની પ્રણાલિમાંથી આજની દુરવસ્થા નિર્માણ થએલી છે. એ દુરવસ્થા બદલવી હોય તો મૂળ પંડિતની નીમણૂંક કરતી વખતે જ વૈયાકરણી તરીકે કે દાર્શનિક તરીકે તેની નીમણૂંક થાય છે તે નક્કી કરી તેની નીમણૂંક કરવી જોઇએ. આજપર્યંત દાર્શનિક તરીકે કોઇપણ પંડિતની નીમણૂક કરવામાં આવેલી નહતી. મ. મ. પાઠક શાસ્ત્રી, અભ્યંકર શાસ્ત્રી, જેવા કેટલાક દાર્શનિકો આંગ્લ વિદ્યાલયોમાં ગાજ્યા છે ખરા, પરંતુ તેમની નીમણૂંક મૂળ વૈયાકરણી તરીકે થએલી હતી એવું તપાસ ઉપરથી માલુમ પડે છે. તાત્પર્ય કે, પ્રાચીન શાસ્ત્રમાંના ઉપર જણાવેલા વિભાગો અને તેને માટે પૃથક્ અધ્યાપકોની સાર્વકાલિન કિંવા કિંચિતકાલિન યોજના કરવામાં આવશે ત્યારે જ આ મુશ્કેલી દૂર થશે એવું મને લાગે છે.

આંગ્લવિદ્યાલયમાંના સંસ્કૃત અભ્યાસક્રમનો સાહિત્ય અને વૈદિક વાઙ્મય ઉપર વિશેષ ભાર હોય છે. એનું પરીણામ સંસ્કૃતમાંની સંશોધન પ્રણાલિ ઉપર પણ જણાએલું છે. આ સંશોધનની અંદર ગ્રંથોનો કાલનિર્ણય, વ્યુત્પત્તિ, અને તૌલનિક ભાષાશાસ્ત્ર જેવા વિષયો ઉપર જ વધારે પ્રમાણમાં ભાર મૂકવામાં આવતો હોવાથી ન્યાય વેદાન્તાદિ ગ્રંથોનું શાસ્ત્રીય સંશોધન કરવા તરફ આધુનિક વિદ્વાનોનું વિશેષ લક્ષ ગએલું ન હોય તો તેમા કંઈ આશ્ચર્ય નથી. આને લીધે જ ડેક્કન કૉલેજનું પુનરુજ્જિવન થવા છતાં તેમાં સંસ્કૃત શાસ્ત્રોના સંશોધનને

સમૂળગો વેગ મળશે નથી આધુનિક પ્રાધ્યાપકોએ પાશ્ચાત્યોના નાદે લાગીને સંશોધનનું ક્ષેત્ર એટલું બધું સંકુચિત બનાવી દીધેલું છે કે તેમાં પ્રાચીન શાસ્ત્રોનો ખરો વિકાસ થવાની જગ્યા જ રહેતી નથી એમ કહીએ તો ચાલે પ્રાચીન વિદ્યાની અંદર સંશોધન કરવા જેવા વિષયો કેટલા છે તેની થોડી ઘણી કલ્પના આ ગ્રંથ ઉપરથી આવશે એવું લાગે છે આજ પ્રમાણે મરાઠી ભાષાનું પણ સમજવું ગમે તેમ પણ હાલની રૂઢી બદલવી જોઇએ તર્કશાસ્ત્રનો અભ્યાસ પ્રત્યેક ભાષામાંના ઉચ્ચ અભ્યાસ-ક્રમમાં ગણિત પ્રમાણે જ આવશ્યક ગણી રાખવો જોઇએ એવું થશે તો જ મતમતાંતરોના ગોટાળાવાળા આ યુગમાં નવીન શિક્ષિત તરુણોનો નિભાવ થવો શક્ય થશે એક વખત તર્કશાસ્ત્ર આ પ્રમાણે આગળ આવતાની સાથે તેની પાછળ પાછળ બીજા શાસ્ત્રો પણ અભ્યાસ ક્ષેત્રની અંદર આવ્યા વગર રહેશે નહી અને તેથી જ આધુનિક વિદ્યાપીઠમાં આ મૂળભૂત શાસ્ત્રનો અત્યંત આસ્થાની સાથે અભ્યાસ થવો આવશ્યક છે

આગ્ન વિદ્યાપીઠ પ્રમાણે જ જુની પરંપરાએ ચાલતી પાઠશાળાઓએ પણ પોતાના પઠનપાઠન પરંપરામાં કંઇક ફેરફાર કરવો જોઇએ તેવી ફેરફારી થયા વગર તેની વિદ્વત્તાનું તેજ આધુનિક વિદ્વાનો ઉપર પડશે નહીં જુની પરંપરાથી ચલાવાતી પાઠશાળાઓના સંચાલકોને પણ આ ગ્રંથ ઉપરથી કંઈ બોધ અવશ્ય મળશે જુના શાસ્ત્રોનું અધ્યયન ગમે તેટલું શ્રેષ્ઠ હોય તો પણ હવે જુની પ્રતિપાદન પદ્ધતિ બદલવાનો વખત આવી લાગ્યો છે જુના જ વિષયો પ્રતિપાદન શૈલીમાં જરૂર જેટલા ફેરફાર સાથે, રજુ કરવામાં આવે તો કેવા આકર્ષક જણાય છે તે આ ગ્રંથની પ્રતિપાદન શૈલીથી માર્મિક વાચકોને સમજાશે. હશે એ જ પ્રણાલિનો

આશ્રય લઇને બીજાં શાસ્ત્રો આધુનિક શૈમાસમાં સામાન્ય જનતા સમક્ષ સાદર કરવા અશક્ય નથી. પણ તેને માટે પ્રાચીન પદ્ધતિએ ચાલતી પાઠશાળાઓને વિશેષ આર્થિક પ્રોત્સાહનની પણ અગત્ય રહે છે. બંગાળ પ્રાંતમાથી અદ્યાપિ સંસ્કૃત પાઠશાળાઓ ઉપર દરવર્ષે ૨૮૦૦૦ રુપીયાનું ખર્ચ થતું રહે છે. આ બધું ખર્ચ સરકારી ત્રીજોરીમાથી થાય છે મુંબાઇ પ્રાતની સરકાર આનું અનુકરણ કરી શકે છે. પરંતુ તે કામને માટે આધુનિક શિક્ષિત વર્ગની સહાય હોવી જોઇએ આધુનિક શિક્ષિત આ વિદ્યાના પ્રસારાર્થે ફોગટનો આશિર્વાદ દેવા તૈયાર ન હોવાને લીધે આ પ્રાતમાની સંસ્કૃત પાઠશાળાઓનું ભવિષ્ય ચિંતાજનક દેખાય છે પુનાની અંદર જ પેશ્વાઓના દક્ષિણા ફંડનું પર્યવસાન કેવામાં આવ્યું અને તે કોણે કર્યું એ જો જોઇયું તો આ ચિન્તા વધુ સકારણ ઠરશે

ડેક્કન કૉલેજ પુનરુજ્જિવિત થઈ, છતા તેનો ઉપયોગ પ્રાચીન શાસ્ત્રના વિસ્તાર માટે બીલકુલ થવાનો નથી એવુ જણાય છે અદ્યાપી એક પણ દર્શન ઉપરની (યોગ શિવાયના દર્શન ઉપરની) સૂત્રભાષ્ય વાર્તિકની સંશોધનોપયોગી આવૃત્તિ કાઢવામાં આવેલી નથી. પરંતુ સોશિયૉલૉજી સરખા વિષય ઉપર જ પેશ્વાઓની સમસ્ત દક્ષિણા ખર્ચાવી જોઇએ એવું માનનારા જ્યા સુધી આપણા જ સમાજનેતાઓ છે ત્યા સુધી પ્રાચીન વિદ્યાના ઉજ્વળ ભવિષ્યની આશા રાખવી નિરર્થક છે આ ચિન્તાજનક પરિસ્થિતિ તરફ આધુનિકોનુ લક્ષ ન ગયુ તે તો ઠીક, પરંતુ પુનામાંની જ, પુનામા રહીને સંસ્કૃત વિદ્યા અને પ્રાચીન સંસ્કૃતિના વખત બે વખત સ્તુતિસ્તોત્રો ગાનારો વેદશાસ્ત્રોત્તેજક સભા, સંસ્કૃતિ સંરક્ષક મંડળ, વિશ્રામ મંડળ, ઇત્યાદિ સંસ્થાઓનું પણ આ વિષય તરફ લક્ષ્ય કેમ ગયું નહિ હોય તેનો કંઇ ઉકેલ જડી આવતો નથી.



પરિશિષ્ટ ૫મું

ન્યાયદર્શનમાંના વિષયોનું વિવેચન કરનાર કેટલાક પ્રાચીન તેમજ અર્વાચીન ઉપયુકત ગ્રંથોની નામાવલિ.

ગ્રંથ	ગ્રંથકર્તા
ન્યાયસૂત્ર	ગૌતમ (અક્ષપાદ)
ન્યાયસૂત્ર ભાષ્ય	વાત્સાયન
ન્યાયવાર્તિક	ઉદ્યોતકર
ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્ય ટીકા	વાચસ્પતિમિશ્ર
ન્યાયસૂત્ર વૃત્તિ	વિશ્વનાથ
ન્યાયમઞ્જરી	જયન્ત
ન્યાયસાર	ભાસર્વજ્ઞ
ન્યાયકુસુમાઞ્જલિ	ઉદયનાચાર્ય
આત્મતત્વ વિવેક	,,
ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકા પરિશુદ્ધિ	,,
તાર્કિકરક્ષા	વરદાચાર્ય
તત્વચિન્તામણિ	ગંગેશોપાધ્યાય
તત્વચિન્તામણિદીધિતિ	રઘુનાથ તાર્કિક શિરોમણિ
માથુરાનાથી	મથુરાનાથ તર્કવાગીશ
જાગદીશી	જગદીશ ભટ્ટાચાર્ય
ગાદાધરી	ગદાધર ભટ્ટાચાર્ય

તર્કભાષા	કેશવમિશ્ર
ષોડશપદાર્થી	ગણેશદાસ
ન્યાયસાર	માધવદેવ
સપ્તપદાર્થી	શિવાદિત્ય
લક્ષણાવલી	ઉદયનાચાર્ય
ન્યાયલીલાવતી	વલ્લભ ન્યાયાચાર્ય
ભાષાપરિચ્છેદ	વિશ્વનાથ ન્યાયપંચાનન
ભાષાપરિચ્છેદટીકા (સિદ્ધાન્ત મુક્તાવલી)	,,
તર્કસંગ્રહ	અન્નંભટ્ટ
તર્કસંગ્રહ ટીકા (તર્કદીપિકા)	,,
Indian Logic & Atomism	A. B. Keith
History of Indian Logic	*S. C. Vidyabhushan*
Hindu Logic as preserved in China & Japan	Sugiur
Six Systems of Indian Philosophy	Max Muller
History of Indian Philosophy	S. N. Dasgupta
Indian Philosophy	S. Radhakrishnan
ન્યાયકોષ	સં. ભીમાચાર્ય ઝળકીકર-

